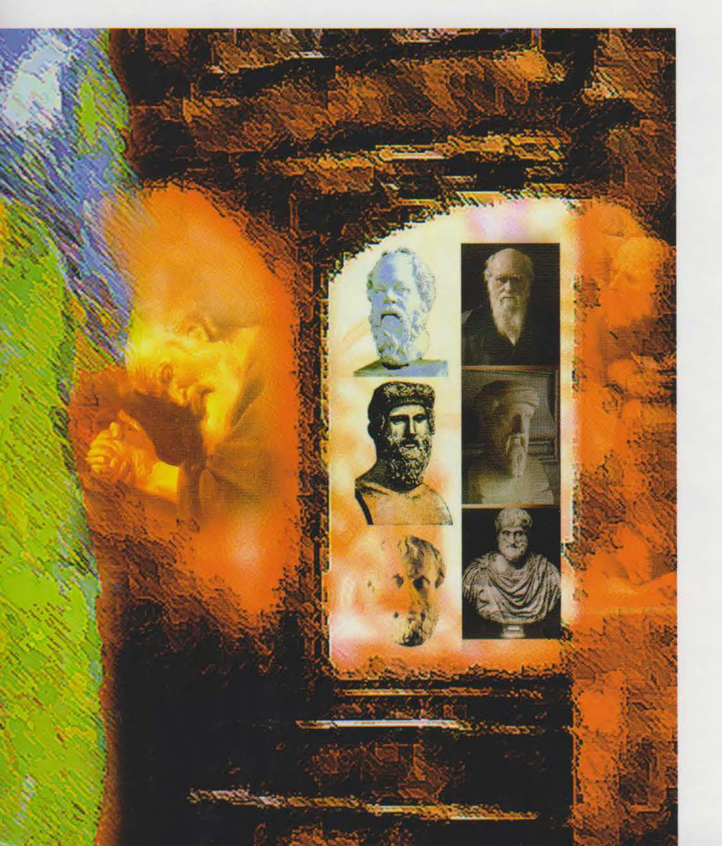


المركز العلمي العراقي ـ بغداد

فلاسفة يونانيون
من طاليس إلى سقراط

د. جعفر آل ياسين





64

فلاسفة يونانيون

من طاليس إلى سقراط



لبنان - بيروت
00961 3210986   00961 1547698
Email: iraqsms@gmail.com
Email: iraqsms@windowslive.com
Email: iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com

طبع في لبنان

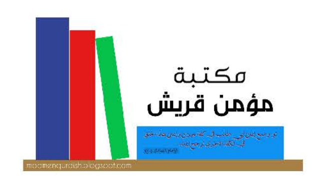
د. جعفر آل ياسين

فلاسفة يونانيون

من طاليس إلى سقراط



المركز العلمي العراقي ـ بغداد

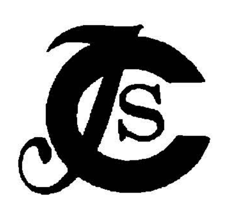




الكتاب	فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط
المؤلف	د. جعفر آل ياسين
دار النشر	دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان
الطبعة	الاولى
تاريخ الطبع	2012

الاخراج الفني ليث عباس علي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد536 لسنة 2012



البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

المركز العلمي العراقي

المحتويات

تصدير

يشتمل هذا البحث على دراسةٍ للفلسفة اليونانية في عـــصرها الاول الذي يتحدد عادة بما قبل سقراط، اعتباراً من بدايـــة القـــرن السادس قبل الميلاد وحتى منتصف الخامس منه، حيـــث ظهـــرت سمات هذا الفكر متمثلة بالفلسفات الطبيعية، فكان لها من المنجزات في هذا الحقل ما دهش له الفكر الانساني مئين عدداً، وما زال محط التقدير والاعجاب لدى الانسان المعاصر. ولقد ارتسمت معالم هـــذا الابداع الاصيل في الاهتمام البالغ الذي سلّطه الفكر اليوناني نحـــو الكون المحيط بالانسان ونظامه ومشكلات الحياة العامـــة المتعلقـــة بالمعرفة والاخلاق، فكانت فلسفته تلك عنصراً من عناصر الحيـــاة الحضارية، ودلالة عميقة على التقدم والتطور؛ حاول من خلالهـــا تنسيق صورة صادقة لروح الشعب وطبيعته محدداً نظرته الـــشاملة المبرأة من شوائب الاساطير والشعبذات الدينية، سالكاً في تحقيـــق هدفه هذا طريقاً عملياً ونظرياً معاً؛ بحيث ادى بـــه هـــذا النتـــاج الفكري الى تثبيت حرية الفرد واستقلاله عن التأثيرات اللاشعورية التي كانت تتحكم فيه، فأشاد الفلسفة على أنها (مواقف) عملية للحياة يتميز فيها الافراد وتنتظمها الجماعات. وسلك في التعبير عن تلـــك المواقف مسالك رائعة حقاً؛ تحمل اسلوباً شعرياً تارة ونثرياً اخرى؛ يشبه الى حد كبير عملية الفنان الاصيل سواء بسواء...!

وفي الصفحات التاليات تصوير لهذه البواكير النامية، حاولت جهدي أن اقدمها للقارئ بسبيل موضوعي خالص، معتمداً في ذلك اطارها التطوري العام؛ حيث اكدت بصورة واضحة على المقولات

الفلسفية الكبرى في الفكر اليوناني التي لا يزال تأثيرها مستمراً في الفلسفة الحديثة المعاصرة، مستخدماً الطريقة النقدية والتحليلية، وملتزماً المنهجية العلمية.

وركزت كذلك على جوانب رياضية تبرز عند كلامي على الفيثاغورية وزينون الايلي، وفي التحليل الفلسفي الذي قدمته عن فلسفة امبادوقلس وانكسارغوراس وفلاسفة الذرة ومقارنة مذهبهم بآراء ليبنتز في المونودولوجيا، وما اوضحت من اهمية كبيرة لنظرية المعرفة عند ديمقريطس باعتبارها تتفق مع نظرية المعرفة الحديثة. وكان هدفي من كل ذلك هو محاولة جادة في ربط الفلسفة بالعلم.

اما بالنسبة للسوفسطائية فكان موقفي منها تحليلياً، اوضحت فيه مشكلة شغلت اذهان الباحثين لفترة طويلة من الزمان؛ وهي التمييز بين(انسان) الفرد و(انسان) النوع، وكيف ينهض المقياس في الحكومة القائمة؛ فتوصلت في حديثي هناك إلى نتائج جديدة وظريفة.

وضممت سقراط إلى دراستي هذه باعتباره الفاصل بين مرحلتين ما قبله وما بعده، حيث انصب حديثي عنه على ما اوحى به من افكار عديدة في نظرة الانسان الفرد نحو نفسه ونحو عالمه الخارجي.

واخيراً وليس آخراً، فقد كان لكتابي هذا في طبعتيه الاولى والثانية مواقف اصحر بعض الباحثين والمفكرين بها؛ كان لها اثرها البالغ في نفسي، مما دفعني إلى أن اضع طبعته الثالثة بين يدي القارئ الكريم... واسوق مثلاً واحداً لهذه المواقف يتمثل بما

كتبه اليّ صديقي الاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود- المفكر العربي المعروف- بتاريخ 1971/5/20 حيث يقول:«.. وبدأت معك منذ البداية... ثم قلبت الورقة ومضيت، ثم مضيت؛ فاذا انا بين يدي اكسفوردي اصيل. لقد عرفت كيف كان اساتذة اكسفورد من الانجليز يكتبون اذا يكتبون، بالقياس الى نظرائهم في كمبردج مثلاً؛ كانوا يسوقون الفلسفة في اسلوب فخم؛ حتى لقد ظُن أن مثل هذه الفخامة شرط لازم للكتابة الفلسفية. وكان فقدان هذا الشرط في تحليلات اصحاب التحليل؛ كافياً وحده للحكم على هؤلاء بما يشبه الطرد من حظيرة الفلسفة...! نعم؛ عرفت ذلك عند اساتذة اكسفورد من الانجليز؛ من برادلي فنازلاً، لكن الذي لم اعرفه هو أن متخرجي اكسفورد من العرب يستطيعون أن ينقلوا هذا القبس الى اللغة العربية اذْ يؤلفون في الفلسفة ما يؤلفون. لقد اخرجت المطبعة العربية كتباً كثيرة عن فلاسفة اليونان الاولين، افتدري كيف اتصور الفارق بين كتابك وكتبهم؟. إنه الفرق بين تمثال من المرمر، ممشوق القوام، انسدل عليه الرداء على نحو ابرز منه ما قد سرى في اوصاله من عظمة وجلال؛ وبين تمثال من الفخار الرخيص، فيه القسمات نفسها؛ فالأنف هو الانف والعينان هما العينان. لكنه بكل قسماته هذه يباع في السوق بقرشين!!... نعم في كتابك ما في تمثال المرمر من أصالة ونفاسة... فهو اضافة الى المكتبة الفلسفية نُغبط عليها نحن الذين تلقيناها اكثر مما تغبط عليها انت الذي خلقتها واضفتها، فهي حقاً عصارة فكرٍ وعناء قلب...».

ومن صدق الوفاء علي أنْ اتوجه الى صديقي الفاضل الاستاذ عبد الرضا صادق بالشكر الجزيل لقراءته النص ومعاناة الفاظه

ومعانيه... راجياً ان نكمل الشوط في عمل يلي المرحلـــة الاولـــى هذه؛ نقدم فيه القمتين الشامختين افلاطون وارسطو طاليس.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

مقدمة

1- لكل حضارة سماتها، ولكل إنسان -أي إنسان- أنْ يتأثر بروح عصره فينصهر وإياها في بودقة واحدة تظهر صورها متميزة بطابع تلك الحضارة. ومهما أراد الباحث تجنب هذا التأثر والتأثير عاد بحثه يفتقر إلى الأصالة والحركة والمعنى، لأن الفكر الإنساني لا تعرف حدوده، ولا يسبر غوره وتستكشف مكنوناته ما لم تربطه بمصدره الذي نبع عنه. ومن هنا سواء أكان المفكر فيلسوفاً أم سياسياً أم فناناً فهو نبع حضارته ونبت زمانها. ولا يصدق هذا الأمر على حضارة دون أخرى بل هو مقياس شامل للدراسات الإنسانية في شتى ضروبها وألوانها.

والفكر الفلسفي- وهو النموذج الأول للحياة العقلية- لم تؤدِ الدراسات التاريخية نحوه التزاماتها إلا في العصور المتأخرة حيث أدرك الباحثون أهمية المعرفة الفيلولوجية للنصوص ومدى ارتباط المذاهب الفلسفية بعضها بالبعض الآخر، فظهرت في أعقاب ذلك أبحاث قيّمة في هذا الباب كان لبعضها مجال كبير في الاجتهاد والتحوير مما أثار أوجهاً متباينة نحو المشكلة التاريخية في دراسة الفكر على اختلاف أزمنته. فاعتمد قسم من الباحثين دراسة الأفكار في إطارها الحضاري الخاص بها، واعتمد آخرون تجريد المرحلة من قيمتها الحضارية وانصب اهتمامهم على الأفكار فحسب... ولكل من الطريقتين مميزاتها وصعوباتها ولكننا لا نشك في أن السبيل الأول الذي تُعتَمدُ فيه الدراسات الفيلولوجية مرتبطة بحضارتها أكثر نفعاً وأعمق جدوى في النتائج والأسباب من السبيل

الثاني... ولسنا نقصد من وراء هذا الموقف عَوداً أو اتباعاً لمنهجية أوغست كونت في دراسة التاريخ من حيث إنـــه وحـــدة متكاملـــة متطورة لها مراحلها الثلاث، وإنما نميــل الـــى الأخـــذ بنظريـــة (التحليل) لا(التركيب) في الدراسات التاريخية وذلك التزاماً بالواقع الذي نلمسه وما نلحظ فيه من التباين الحاد بين المـــذاهب الفلـــسفية على الرغم من أن غاية الفكر ترتسم وكأنها واحدة لدى العـــصور كافة.

ومن ظواهر هذا التأثر بروح العصر- أيّ عصر- ما يدركه الباحث في الفكر الفلسفي من سمات الانطباع بصور العقائد الدينية المختلفة التي تظهر آثارها على الفكر الأنساني جلية المعالم مطلـــع هذا القرن. ولكن جوانب هذا التأثر قد تختلف حدّة، وتتباين ســـبيلاً وهدفاً، فمثلاً لدى اليونان كـــان التـــأثر بالعقيـــدة مـــصدره إرادة الفيلسوف بالذات ونعني بذلك أن ليس هناك إلزام عقائـــدي علـــى الفكر، فالاختيار مصدره إذن الإنسان اليوناني ذاته، بينـــا اختلـــف الموقف لدى الفلسفات الإنسانية التي ظهرت بعد قيام الأديان المنزلة حيث يلحظ جانب الالتزام المباشر أو غيـــر المباشـــر. والعـــصر الوسيط يساق انموذجاً لما نقوله عن العقيدة وأثرها على الفكر.

وفي هذا المجال يمكن القول إن للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة جداً بالدين، أو بالأحرى إن الفلسفة نشأت في صورة نقـــد فكـــري للمعتقدات الدينية والأخلاقية، وظلّت دائماً معنية بهذا النـــوع مـــن النقد- على أن يشمل هذا النقد منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرة كونية بحيث تظهر أوجه هذا التأمل فـــي مشكلات مجردة عن التجربة والمعرفة والحقيقـــة والله والطبيعـــة

والعقل[1]. ومن هنا فالتفكير الفلسفي يقوم بمهمتين إحداهما تحليلية والأخرى تركيبية تأملية.

والواقع الذي يلمسه الباحث هو أن فكرة النقد هذه هي التي تميّز الفلسفة عن العلم بمعناها الدقيق. فالمعرفة الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية، فليس هناك من ينبوع تغترف منه الفلسفة ولا يغترف منه العلم. والنتائج التي تهتدي إليها الفلسفة لا تختلف في الأساس عن تلك التي يحصل عليها العلم، ولكن الميزة الفارقة لها عن العلم هي- كما أشرنا- فكرة النقد البنّاء من جهة، ودراستها للكون كوحدة متماسكة مترابطة من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أن موضوع العلم يخضع للاقيسة العامة التي لا دخل للمزاج الشخصي فيها، بينا الفلسفة تنهض موضوعاتها على الحكم الذاتي لكل انسان في نطاق تفكيره الخاص، فهي بهذا الاعتبار تجربة ذاتية تنطلق من دائرة الانسان الفرد وتتعامل دوما مع العلم في الحكم على مناهجه... يقول الفيلسوف البريطاني ألفرد هوايتهيد[2] إن من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد وأن يمدّ كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التي تسمح له بالتقدم، وفي الوقت الذي نرى فيه أن المذاهب الفلسفية تقوم بمهمة توضيح الحقيقة

---

[1] انظر:

J.H. Randall aand J. Bucher, Philosophy, an Introduction, Now York, 1942, P. 2-4

[2] فيلسوف بريطاني مرموق، ولد عام 1861م. اجتاز ثلاث مراحل في تحقيق بنائه الفلسفي: الاولى اتجه فيها نحو الرياضة والمنطق، والثانية درس فيها الطبيعة وشمولها، والثالثة ركن فيها الى الميتافيزيقا ونتائجها الفوقية.

قارن- د. زكي نجيب محمود- فلسفة وفن 1963، ص 127- 139.

الملموسة التي يجردها العلم، نرى العلوم تتخذ مبادئها من الوقائع الملموسة التي يقدّمها المذهب الفلسفي، وليس تاريخ الفكر سوى القصة التي تروي لنا مدى نجاح هذا المشروع المشترك أو فشله... فالفلسفة في رأي هويتهيد تنحصر في تكوين اطار متماسك منطقي ضروري من الافكار العامة التي تسمح لنا بأن نفسّر كل عنصر من عناصر تجربتنا ونستعرض الأشياء البادية الدارجة بالذات.

وهذا النقد لا يختلف عن غيره من النقود إلا في كونه يحاول أن يذهب إلى ابعد منها وأن يتابع الفحص منهجياً، لأن الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها. فالفلسفة إذن حكم يصدره العقل على الأشياء ولا يحمل صفة المشاركة في الأحكام الأخرى إلا باعتبار أنه صادر عن تأمل عقلي دقيق... فالإنسان الأديب مثلاً قد يتفحص قطعة من الشعر فيحكي لنا أوجه الجمال فيها أو أوجه الدمامة في ألفاظها ومعانيها، فهو ناقد لا ريب في نقده، ولكن الفلسفة تذهب إلى سبيل أعمق من هذا السبيل، فهي لا تكتفي بهذه الخطوة فحسب، بل تندفع نحو تأمل تحليلي بعيد الغور يظهر لنا صور الحكم لا النتائج النهائية له، وليس من واجبها أن تحدّد موقفها نحو الأشياء فذاك أمر لا تحاوله في مرحلتها النقدية على أقل تقدير، وإن صحت محاولتها له فإن موضوع فحصها- لا منهجها- سيعود آخر الشوط أمراً مستقلاً عنها في حقول علمية أخرى كما ظهر استقلال العلوم الأنسانية عن حظيرتها الفلسفية الأولى.

والمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة أبداً بل هي نبع قديم للتجربة الإنسانية تعاود أسئلتها عنها بروح عتيد يساير

حضارة العصر. ولكن سبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدي الى طبعها بطابع النقد التحليلي لتلك التجارب، وهو حقاً ما يمثل تيارها وما يمثل جوهر التيار من عصر إلى عصر وبين أمة إلى أخرى.

ولقد ظهرت طرق النقد هذه متباينة في صورها وأطوارها فتارة ارتبطت بعنصر الكون وجوهره وعالم الحس ومصدره، وتارة أخذت وجهة نظر خاصة تتعلق بالحياة ومفهومها وهل هي جديرة بأن يهتم الأنسان بها أو أنها فاقدة للجدوى والنفع؟ ومن خلال هذه الاستفسارات جميعها تعود الفلسفة في نهاية مرحلتها تسجل خلوصها التام لمنهجها النقدي المفضل الذي أشرنا إليه... فهي- في مختلف ظروفها ومذاهبها- تتفق على المضمون الاسمي للفكر الإنساني، وإن كان هناك ثمة خلاف ففي لغة الاداء. وكل تلك الغايات تلتقي مع الإنسان لترتفع به نحو حياة أفضل ونظر أدق واستقراء أرحب... ولسنا نخالف في هذا الموقف قول ديكارت انه ليس في نطاق الفلسفة أمر واحد ليس موضعاً للخلاف حتى اليوم! وما يقوله ديكارت حق، فالتباين واضح في المنهج وتطبيقه طالما تحاول الفلسفة جاهدة إيجاد حلول شافية للمشكلات الإنسانية على صعيديها العام والخاص، وليس في أجوبتها تلك ما هو نهائي لمشكلات الكون.

فنجدها مثلاً في العصور الحديثة استقلت عن محتواها الذي كانت تتضمنه في عهد الافلاطونية والمشائية، وبدت تحصر مضمونها في مجال خاص فسحت فيه لموضوعاتها القديمة أن تسلك مسلكاً خاصاً بها ظهرت على أثره كعلوم مستقلة عنها لا

تربطها بها وشيجة من الوشائج! فهي إذن نبع العلوم كلهـــا، عنهـــا تحدّرت وبمنهجها نمت وبسبيلها تؤكد وجودها العقلي في الحيـــاة، وليست هي بعلم من تلك العلوم لأن طابعها الأصيل هـــو التغيّـــر الدائم في نظرتها للوجود، بل هو عدم اليقين بالذات. وعـــن ســـبيل هذا التغيّر برزت المدارس الفكريـــة قـــديمها وحـــديثها، مثاليهـــا وواقعيها، وضعيها ووجوديها. ولكل من تلك الاتجاهـــات محتـــوى خاص، فإن اختلف في المضمون بقي على أصالته: نقـــد تحليلـــي للعقل وتأمل للوجود والحياة بأوسع معانيهما. فخطورتها إذن متأتية من موضوعاتها التأملية وما سيتتبع هذا التأمل من انطـــلاق فـــي العقل تظهر سماته على العمل والوجدان معاً.

2- ونحن لا نشك- بادئ ذي بدء -أن الفلسفة كمصطلح محـــدّد المعالم ظهر على يد اليونان ولم يكن له من قبل سبيل في المعـــاجم اللغوية حتى عصر هومر وهزيود[1]. فلقد استعمل اللفـــظ خـــلال فترتهما خالياً من مصطلحه التركيبي، وكان يحمل معنى الفـــن أو الصناعة الفنية، ثم دمج معناه بالعلم فكان يطلق على كـــل مجهـــود عقلي وعملي كصناعة الشعر والملاحة والتجارة. ونعت المـــؤرخ المعروف هيرودوتس يومذاك كـــل حـــاذق لأيـــة صـــناعة باســـم (سوفوس)، ويروي لنا هو نفسه حكايـــة المـــصطلح فيقـــول: «إن كريسوس آخر ملوك ليديا قال لصولون الحكيم لقـــد ســـمعت أنـــك سحت في كثير من البلدان متفلسفاً بغية المعرفة والنظر»- فظهـــر

---

[1] أنظر:

D.Runes. Dictionary of Philosophy, New York 1942, P.235

المصطلح في عبارة هيرودوتس يحمل معنى جديداً هو التركيب من جهة الاشتقاق، والبحث النظري من جهة الموضوع.

وقيل إن فيثاغورس أول من نعت نفسه (فيلسوفاً) وتروى عنه حكاية فحواها أنه قابل مرة في بيلوبونيز أحد أصدقائه فسأله عمّا يصنع هناك فردَّ عليه لا عمل لي هنا، أنا فيلسوف فحسب! قال الصديق فما معنى هذه الكلمة؟ فأجابه فيثاغورس إن حياتنا الحسية هذه تشبه إلى حد كبير احتماعات الألعاب الأولمبية فقد يوجد في هذه الاجتماعات أناس يبحثون عن الفخر والمجد، وآخرون يبحثون عن البيع والشراء، وآخرون لا هدف لهم يشبه أولئك بل غايتهم أنبل وأسمى، يحضر أحدهم الاجتماع ليمتع النفس بجمال الألعاب ليس غير! وحياتنا الدنيا شبيهة بهذا الاجتماع، والقسم الثالث من أولئك نفر يحتقر أغراض الدنيا ويتوجه بكل قواه العقلية لمعرفة الطبيعة وأسرار الكون، وهذا النفر الأخير ما نسميهم بالفلاسفة!

وبدت الفلسفة تحمل مدلولها العتيد من حيث إنها بحثٌ في أصول الأشياء ومبادئها، إلى أن تسلّم مقاليدها سقراط الحكيم فأخذت على يديه مصطلحها الفني وارتبطت بنظرية المعرفة والأخلاق فابتعدت عن ذلك ببحوثها عن الطبيعة الخالصة. وأكد هذا الجانب أيضاً تلميذه أفلاطون، وأضاف إليه جانباً آخر هو أن الفلسفة بحث في كنه الأشياء وحقائقها، فاستوعب موضوعها الطبيعة وما وراءها، وخصّها بالبحث عن الحقائق الثابتة ماهياتها ومثلها، ثم برزت على يد تلميذه أرسطوطاليس آخذة صورة البحث في الوجود من حيث هو وجود وأطلق عليها المعلم الأول اسم (الفلسفة الأولى). وامتازت بحوثه بمنهجها العلمي الدقيق الذي ضمّ

علوماً شتى في الطبيعة والنفس والرياضة والإلهيـات والأخـلاق والسياسة والشعر والخطابة.

وفي عهد الرواقية والأبيقورية انحصرت مهمة الفلسفة فـي الأنسان ذاته ونظامه الاجتماعي ووسائل إسعاده في هـذه الحيـاة، فاصطبغ موقفها بصبغة أخلاقية واضحة اسـتقتها مـن ظروفهـا الاجتماعية والسياسية وتشرب تيار المدرستين بروح عرفانية سلبية الوسائل والغايات... ثم ظهرت المسيحية وفي ظهورها خفت هدير الفلسفة، لأنه لا يرتفع ولا يتكامل هذا الهدير في مجتمـع يـسوده القلق ويركبه التعصب والاضطراب ويغلبه الهوى... ثم ظهرت في بداية القرن الرابع للميلاد تحمل سمة المنهج التركيبـي (أفلاطـون وأرسطو) ولكنها اختلفت في المدلول والهدف، حيث إنها حاولـت التوفيق بين العقل والنقل بسبيل لا يتنافر موضوعه مع الوحي. وقد تمثل هذا الموقف في العصور الوسطى على يد الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين على حدّ سواء! وأدى الأمر أخيراً الى قيام صراع بين الفلسفة والدين؛ كانت الغلبة فيه في كثيـر مـن الأحيـان للعقيـدة ومبادئها. وآثار ذلك الصراع واضحة بين الكنيسة والفكـر الحـر، وفي المخاصمة التي حمل لواءها ابن الصلاح وابن تيمية وابن قيّم الجوزية وأمثالهم في الشرق.

وبرز العصر الحديث بمعالمه الجديدة يحمل روحاً إنـسانية انطلقت معبّرة عن فرديتها وذاتيتها تعبيراً قوياً ضد حكـم كنـسي ظالم، وفكر لاهوتي متعسف، واتجهت هذه النهضة الفكريـة نحـو فلسفة نقدية قامت على أساس من المعرفة ومـشكلتها وحـصرت أعمالها بالعقل دون سواه، ولكنها تباينت في منازع هذا النقد حسب

اتجاهات مدارسها خاصة في الفترة المعاصرة من القرن العشرين. تمثل هذا الموقف بوليم جيمس وديـوي ومدرسـتها البركماتيـة، وبروجسون ونزعته الحيويـة، وشـلر وهوسـرل واتجاهاتهمـا الفنومنولوجية، وجان بول سارتر وجبريـل مارسـل ونزعتهمـا الوجودية.

3- من الصعب حقاً أن نحدّد بَدْءاً زمنياً للتفكير الفلسفي طالمـا طرقت هذا النوع من التساؤل عن الكون والإنسان أمـم وشـعوب شتى في الشرق والغرب، فهو واسع الحدود لا يضبطه ضابط مـن تاريخ، إلا أن أغلب ما تنهض عليه الدراسات الحديثة هو اعتبـار اليونان البناة الأوائل لهذا الصرح والقوّامين عليه، باعتبـار انهـم أخضعوه لصناعة منهجية مالوا بها نحو العلم والعلية وضرورتهما، بحيث عادت أفكارهم تحمل حلولاً لمشكلاتهم العقلية قد لا تختلـف في النتائج عن الحلول الشرقية، ولكنها تتباين في السبيل والوسـيلة عنها تبايناً واضحاً تعدّدت جوانبه بتعدّد جوانـب الفكـر الفلـسفي وطبيعته.

وقد يتساءل المرء أيضاً عما تحمله تلك الأفكار اليونانية من أصالة وإبداع، وهل هي حصيلة عقولهم حقاً، أو هي نبـع سـواهم من الشرقيين نالوا هم بوساطته حرثهم وزرعهم؟ ... يذهب بعض الباحثين الغربيين إلى التأكيد بأن الفلسفة اليونانية أصـيلة المنبـت والمنبع، فهي خلق وإبداع لليونانيين أنفسهم، ولا أثر للشرق علـيهم إلا في جانب العقيدة ومحتواها الأسطوري[1]. ويميل الأستاذ برنت

---

[1] من هؤلاء أرسطوطاليس قديماً، ونيتشه وزيلر وبرنت وكورنفورد حـديثا، ومارتن هيدجر في تثبيته أهمية السابقين على سقراط واصالتهم الفكرية.

في مقدمة كتابه (فجر الفلسفة اليونانية) إلى إنكار وجود فلسفة لدى المصريين والبابليين، ويرى أنه إن كان في الشرق فلسفة فهي لدى الهنود فحسب! ولكن لم يثبت أنها أثّرت على الفكر اليوناني لا من قريب ولا من بعيد[1] . ويتصادى مع هذا الموقف الفيلسوف البريطاني المعاصر رسل...

ويذهب فريق آخر من الباحثين إلى التأكيد بأن لأفكار الشرقيين أثراً على أفكار اليونان، ولكن هذا الأثر يختلف شدّة وحدّة حسب ميل الباحثين إليه.

فيرى مثلاً هيرودوتس أن الحضارة والدين أتتا اليونان عن طريق مصر. ويميل جورج سارتون إلى أن فلسفة اليونان وليدة أبوين هما حضارة المصريين القدماء وثقافة البابليين، ومن ازدواجهما ظهر طفل جديد كانت ملامح العبقرية واضحة في سماته، ولا يمكن التنكر لأثر الأبوين عليه[2]. ويعتقد ولف أن التفكير العلمي والفلسفي مميزاً عن التفكير الميثولوجي قد ظهر أول مرة على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، وأنه مدين بالكثير للنتائج العملية التي وصلت إليها مصر والعراق، وما يحتمل أن تكون قد قامت به أمم شرقية أخرى[3] . وبالأضافة إلى ما ذكرناه من آراء

---

[1] أنظر:

J.Burnet. Early Greek Philosophy,London P.1–30, 1963

[2] أنظر: G. Sarton, History of Science, Havard, 1952, P. 66 ff.

[3] أنظر: أ. وولف- عرض تارخي للفلسفة والعلم- الترجمة العربية، القاهرة 1936، ص7. يؤيد هذا الرأي ديوجنيس في كتابه (حياة الفلاسفة) ويؤيده ميلو هود حديثاً.

السابقين فقد أكدت الاستكشافات العلمية الأخيرة أهمية العلوم الطبيعية والفلكية عند المصريين والبابليين، فقد عرف المصريون مثلاً علم التشريح وطرق العلاج الطبي، وعرف البابليون رصد الكواكب وحركاتها وعلّة الخسوف والكسوف. وكلا الشعبين اشتهرا بالرياضيات والهندسة، فاكتشف البابليون مثلاً الاعداد الصم، وكذلك الجذور وقيمتها التقريبية، وعرفوا أيضاً المعادلات المتجانسة، مما يدفع الباحث إلى الاعتقاد بأن الرياضيات الشرقية كانت تحمل صفة التجربة والنظر معاً، وليس في ذلك تنكر للعلم اليوناني ومداه الذي دلّ على عمقه وأصالته... ولسنا الآن بسبيل المباهلة بين الشرق والغرب، فللفلسفة اليونانية قيمتها الزمنية الواضحة خاصة في بحثها عن حقائق الأشياء وواقعها. ولكن ليس من النَصَفة في شيء أن يتنكر الباحث للفلسفات الشرقية وأثرها على تلك الافكار، والشرق وأهله أول الأمم التي برزت لديها العقيدة كظاهرة اجتماعية تحاول إثارة الصلة بين الكون والإنسان، وتمثلتها بأوجهها المتعددة في تجربة أو دين، وأثرت تلك النِحَل على سير الحضارات البشرية شرقيّها وغربيّها معاً. فما قول طاليس مثلاً في إن الماء أصل الحياة إلا اقتباس من آراء حكماء مصر وبابل وأقاويل التوراة. وما رأي فيثاغورس في التناسخ الا تأثر بالفادية الهندية. وما نزوع أفلاطون إلى القول إن النفس والجسم جوهران متمايزان في الماهية والوجود إلا صورة للبرهمية في القرن الخامس قبل الميلاد. وما ابتكار أرسطو للوسط الأخلاقي إلا عود لما قاله كونفوشيوس في كتبه الخمسة... ولكن فضل اليونان أنهم هذّبوا الأصول ونسّقوها وغلبوا عليها صفة العلم وطلب المعرفة لذاتها أكثر مما كانت عليه لدى

الشرقيين، بل أكدوا جانب الوحدة بشكل لم يتيسر لغيرهم، فظهرت لديهم النظريات القائمة على الدليل والبرهان. من هنا اعتبر اليونان البناة الأوائل لهذا الصرح الشامخ، وليس في هذا ضير يلحق بالفلسفات الشرقية وما فيها من عمق تجريبي وأسطوري، وما واكب تلك المحاولات من فهم للصلات القائمة بين الكون والأنسان كما أشرنا... حقاً إنَّ الفرق بين الشرق والغرب في هذا المجال أن الأول اتخذ من الأسطورة ومدلولها غاية يستهدي بها السبيل، بينما نجد الثاني اتخذها وسيلة لا تستوعب معانيه الا بطريق الرمز والإيماء. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن تأميلة الشرق لم تكن ذات نتائج سلبية كما يدعي فرانكفورت[1] بل دلالتها صوفية قد تبلغ حدود التجرد العقلي أحياناً، ولكنها تتلفع بسرابيل من الحكايات الأسطورية كما ذكرنا سابقاً.

4- ومما يلحظه الباحث في تتبعاته للفكر اليوناني الأول أنَّ التأثر الذي ربط هذا الفكر بحضارته حاول جاهداً أن ينطلق من دائرة عقلية نحو الحكم على الطبيعة بشكل يندر مثيله في عصور حضارته المتقدمة. والمقصود بعبارة (حضارته المتقدمة) تلك المدنية التي مثلتها مقاطعة كريت عام (2500ق. م.) وسميت بحضارة مينوس، وما امتازت به من تقدم كبير في الفن والتجارة والعلاقات الخارجية مع الدول القريبة منها خاصة بلاد النيل. وأطلق على مجموع هذه المعالم الحضارية الراقية التي انتقلت عام (1600) قبل الميلاد إلى رقعة اليونان المحدّدة اسم (المدنية

---

(1) أنظر:

H. Frankfor, Myth and Reality, Harmon- Sworth, 1951. P. 15

المسيّنية) وهي آخر حلقة للحضارتين الكريتية والآخية التي تلقفهـا الشعب اليوناني الأصيل[1].

ولقد تنازعت الفكر اليوناني صورتان أولاهما علمية عقليــة، وثانيتهما صوفية عرفانية، سارتا بخطين متوازيين على ما بينهمـا من تنافر وتباين. وكانت حصيلة الموقف الأول هي الغالبة كمّـاً لا كيفاً خاصة في المرحلة اليونانية المبكرة. وفي الصورتين ظــلال عميقة المسارب تمثّل جانباً كبيراً من نظرة الإنسان نحــو الكــون ونحو ذاته وتبصرها. وتمتد ثآليل هذه الصور إلى عصر الــشعراء اليونانيين المتجولين. وتبرز هنا شخصية الشاعر الخالد هــومر[2]

---

[1] المقصود بعبارة (الشعب اليوناني) هو مزيج من ســكان البــر ح الأبــيض المتوسط من كريتيين وآخيين وغزاة مختلفين كــالايونيين والــدوريين الــذين جاءوا من الشمال واصطنعوا الحضارة الكريتية.

[2] شخصية الشاعر العظيم هومر(القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد) نــسيج وحدها في الاداب العالمية. ذلك لما يثار حولها من أجنحــة الخيــال النــاكرة لوجودها تارة، والمثبتة أخرى. وقد تمثلت في الرجل خصائص عصره التــي ورثها عن أسلافه، حيث ظهرت هذه الخصائص فــي ملحمتيــه الــشهيرتين (الالياذة) و(الاوذيسة). تلك المعجزة التي ابتدعتها الهومرية فطبعــت الفكــر الانساني بطابعها المتميز العميق حتى عصر الناس هذا.. وعلى الــرغم مــن ذيوع صيت الملحمتين فان هومر لم يدونها تدويناً كتابياً لأنه لم يهتم بالتــدوين الا على أنه وسيلة للتفاهم فحسب، ولم تكتمل الملحمتان في تاريخ واحد معين، ولكننا نلمس بوضوح ما بينهما من مميزات مشتركة من ناحية النحو والبلاغة والعروض. على أن الفرق بينهما كبير في الموضوع والطابع كما أشرنا فــي أصل الكتاب. ←

حيث تعتبر قصائده أقدم نص للفكر اليوناني الأصيل، اصطنعته حضارة العصر قاعدة متينة لانطلاقها. وقد تمثلت تلك القصائد بملحمتين عظيمتين هما الألياذة والأوديسية، وكانت الأولى منهما حديث حرب ممتع وعميق تصف لنا وقائع طروادة العسكرية (وهي إحدى مقاطعات آسيا الصغرى) التي ترجع حدود أزمنتها إلى القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد... وأما الثانية فتعود إلى أوخر القرن التاسع منه في اقرب الاحتمال، وتغلب عليها روح المسالمة وتمتاز

←وأول طبعة للنص اليوناني لها قام بها ديميتريوس خلقوند ليس عام(1880-1890) متبعا تقسيمها القديم إلى أربع وعشرين انشودة مرتبة على عدد حروف الهجاء، وضعت في ستة كتب في كل كتاب أربعة أناشيد.

وأول ترجمة للالياذة الى اللغة العربية قام بها الاستاذ سليمان البستاني ونشرت عام 1904 في القاهرة ومن الترجمات الإدبية المتأخرة للملحمتين معا ترجمة الاستاذ دريني خشبة تحت عنوان (قصة طروادة) و(الأوذيسة) وذلك عام (1944- 1945) في القاهرة، ويغلب على الترجمة الأخيرة روح التصرف والصنعة الأدبية:

J. H. Finley, Four Stages of Greek Thought, Oxford, Chop. 1.
R. C. Jebb, Homer, An Introduction to the Iliad and Odyssey, Glassgow, 1819.
E. Zeller, Outnes of the History of Greek Philosophy, Trans. Into English, by L. Palmer, London, 1955, P. 24 ff.
J. Burnet, Early, Op. cit. P. 4.

وأنظر أيضا:

G. Kirk and Raven The Presocratic Philosphers, Cambridge 1957. P. 8 ff.

سآرتون- تاريخ العلم- الترجمة العربية، القاهرة 1957، 1/291- 296

وديورانت- قصة الحضارة- الترجمة العربية، القاهرة 1949، 6/ف3/86-100، ومحمد صقر خفاجة- النقد الأدبي عند اليونان، القاهرة 1962، المقدمة.

بطابع الهدوء والوحدة الفنية، وهي الأولى من نوعها في عالم الأدب.

يتحدث هومر - في بدء ملحمته- عن الانسان والطبيعة والآلهة حديثاً في جوانبه كثير من الطرافة والتحدي. فانتقاده للآلهة مثلاً يشكل لنا صورة واضحة عن حرية الفرد في الأصحار عن رأيه. وحديثه عن آدمية هذه الآلهة وأنها لا تختلف عن بني البشر إلا بامتلاكها لهذا السائل الأزرق الذي يجري في عروقها فيمنحها الخلود والأزلية - يعطينا هذا الموقف صورة للسيطرة على الخوف وإضعاف روح المسالمة لدى الإنسان فالآلهة الأولمبية[1] هنا تحب وتبغض، تغازل وتعشق، تمنح وتقبض، حسب هواها، ولكنها لا تمتلك سلطة عريضة على الأنسان، بل الأنسان رهن (ضرورته) و(قدره). يخضع لهذه الضرورة والقدر حتى (زيوس) كبير الآلهة... فالطبيعة الهومرية إذن حيّة مريدة قادرة متخصصة لا دخل للآلهة بوجودها وبقائها... وسترتسم ظلال هذا الموقف على آراء الفلاسفة الطبيعيين الاوائل وتصبح مهمازاً لكثير من انعطافاتهم نحو العقل واستقراء قوانين الكون.

وفوق هذا وذاك كانت قصائد هومر سبيلاً للاستظهار يتعلم اليوناني بوساطتها اللغة والأدب، ويتمتع بأساطيرها وما تروي له من حكايات الحرب، وما تقصّه عليه من حكايات هيلانه

---

[1] المراد (بالآلهة الأولمبية) تلك الآلهة الأرضية التي تسكن الاولمب اليوناني وتتخذه مقراً لاقامتها.

وآغاممنون، فتقف به على أعتاب حضارته القديمة موقفاً تهتزّ لـه عواطفه هزة الخشية والرهبة والاعجاب!.

ولم تقتصر هذه المرحلة من البواكير الأدبية الأولـى علـى هومر فحسب، بل برز في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد شـاعر جديد آخر هو هزيود[1] من سواحل آسيا الصغرى أيضاً، أمتـازت أشعاره بالروح التعليمية الحادة التي تبحـث دائمـاً عـن الأشـياء الحقيقية في الكون. وله قصيدتان تنـسبان إليـه تـسمى الأولـى (الأعمال والأيام) وتضم حوالي(828) بيتاً من الشعر وتنقسم إلـى أربعة أقسام: الأول منها يختص بالوعظ والإرشاد، موجهاً إلى أخيه الأصغر المدعو برسيس. والثاني منهـا حـديث عـن الزراعـة والملاحة وقواعدهما. والثالث ينحو نحو المبادئ الأخلاقية والدينية وتأثيراتهما على الناس. وأما الرابع فهو تقويم يعتمد في تقسيم الأيام الى سعيدة ومشؤومة، وهو موقف يحكي لنا طبيعة العـصر الـذي عبر عنه هزيود بالتطير والحزن.

وأما القصيدة الثانية فتسمى (أصل الآلهة أو أنسابها) وتبلـغ أبياتها حدود(1022) بيتاً. وهي محاولة فريدة للكلام علـى نـشأة الكون والآلهة وتثبيت للعلية في مسارها الطبيعي بحيث يؤدي بـه

---

[1] من الشعراء المتجولين، أمتهن الزراعة كأبيه ثم تركهـا وخلـص للـشعر متمثلا اياه بالانشاد والوعظ والترتيل. وأول نشرة لقصيدة (الاعمال والايـام) قام بها بونس اكيودوسيوس في ميلانو عـام (1478- 1481). وأول شـرح لقصيدة (أصل الآلهة) كان لزينون الرواقي.

أنظـر: 1- Burnet Greet Philosophy: Thales to Plato, London 1968, P. 22. 12. وأيضاً ول ديورانت- قصة الحضارة، 6/ 186.

الى الاعتقاد بأن العالم (تخلق) عن الآلهة الأولمبية وليس مخلوقاً من قبلها. وعلى الرغم من أن الآلهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان، فهي التي دفعت الإنسان إلى البحث عن حقائق الأشياء ومفاهيمها. يقول هزيود:«إن بنات زيوس العظيم قطعنَ عوداً وأعطينه لي، غصناً متيناً من الزيتون، غصناً عجيباً، ثم نفثنَ فيه صوتاً قدسياً لأشيد بالأشياء التي ستأتي وبالأشياء التي مضت في سالف الزمان»[1].

وانتهت حصيلة الإنسان اليوناني من هذا الأدب في القرن السادس قبل الميلاد الى نمو طبيعة الاتجاه الإنساني نحو الحرية والأصحار عنها، ومن ثم ظهرت هذه المعالم في فلسفته التي تمثلت في الاتجاه الأول منها.

5- وأما الصورة الثانية التي تنازعت هذا الفكر فهي في نسيجها الباطني صوفية عرفانية كما قلنا، كان لها أثرها البالغ في نفوس بعض الفلاسفة اليونانيين، ولم نعرف عنها تاريخاً معيناً سوى أنها نِحَل تنهض على الأساطير، وامتاز بعضها بالتحدث عن الكون والخلق والانسان ومشكلة الزمان ومسألة القضاء والقدر. وإن أهم هذه المذاهب هي الديانة الديونيسية أو الباخية (نسبة الى باخوس إله الخمر)، وديونيسوس إله من آلهة تراقيا في العصور الخوالي. ثم تطور المذهب في أعقاب السنين على يد (أورفيوس) من جزيرة كريت- بعد أن انتقلت الديانة إلى بلاد اليونان- وهناك

---

[1] أنظر: جورج سارتون- تاريخ العلم،139/1، 35/2. والمقصود بنات زيوس آلهات الجمال الثلاث: المرح والبهاء والازدهار، ومهمتهن مسرات الحياة الدنيا.

من يشك بطبيعة أورفيوس الإلهية شكاً يبلـــغ حـــدّ منحـــه الـــصفة الآدمية. ومهما يكن فهو مؤسس (للأورفيـــة) وهـــو لقـــب أطلـــق اصطلاحاً على حواريه واصحابه من بعده.

وتمثلت في النحلة وحدة الآلهة والكون، دافعة بعيـــداً عنهـــا فكرة التخصص والانفصال التي ظهرت في الهومرية. وأقامت هذه الوحدة على نظام عادل يترتب صاعداً حتى يبلغ حال الاتحاد مـــع الله، بذوق ووجد صوفيين عميقين يؤديان إلى تناسق أزلي دائم بين جميع الكائنات الحيّة على السواء. وقد صـــوّرت الأورفيـــة هـــذا الموقف بفكرة التناسخ بين الأرواح، بتبـــادل عجيـــب مـــدهش لا يتصوره العقل، مع تثبيت واضح للنفس وخلودهـــا بعـــد المـــوت، باعتبار أن الكون المحسوس ما هـــو إلا ســـجن كبيـــر وعقوبـــة مفروضة ومرفوضة: مفروضة لأنها عقاب على الخطيئـــة التـــي اقترفتها النفس في عالمها السماوي الرفيع، ومرفوضـــة لأن هـــذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التقشف والزهد والولاء أن ترتفـــع ثانية إلى عالمها الذي صدرت عنه.

وموقف الأورفية هذا قـــد لا يتـــصادى والنظـــرة اليونانيـــة الأصلية للحياة والتي تتضمن بأن الانسان الواقعي هو الانسان الذي لا يقوم الفصل أساساً بين عقله وطبيعته، بل هو مبدأ للحياة الحيّة لا ينضب ولا يغيض. أو بعبارة أخرى إننا لا نميّز فيه بين الموضوع والذات تمييزاً ثنائياً.

ومهما يكن فقد ساعدت الأورفية الى حد كبير علـــى إذكـــاء روح التعاطف الديني مع العقل، فظهرت في الفكر اليوناني أطـــر

جديدة احتذاها فيثاغورس وصاغها على أحسن مثال أفلاطون الكبير[1].

وعند البحث عن الأصول الداخلية للفكر اليوناني نجد تلك الأصول كأنها ترجع إلى ينابيع ثلاثة أولها الدين، وثانيها الأخلاق، وثالثها السياسة. وكان للعاملين الأولين خطرهما الكبير في تكوين ذلك الموقف. فالنزعتان اللتان أشرت إليهما سابقاً ساعدتنا كثيراً على تنميته، ومهدتا لظهور اتجاهين مختلفين(علمي) و(صوفي) سيطبعان الفكر اليوناني عدة قرون.

6- ومما يلحظه الباحث في دراسته لموضوعات هذا الفكر الذي يسبق سقراط (وهو المقصود بقولنا العصر اليوناني الأول) ندرة المصادر وشحّها، ذلك لأن الشذرات التي انتهت إلينا لم تكن مستوفاة للإستدلال على مواقف أصحابها استدلالاً يقي الباحث من رأي مبتسر يتخذه، أو حكم متعسف يصدر عنه. فالنقلة القدماء لهذه الأفكار إثنان: أرسطوطاليس من جهة، وتلميذه ثاوفراسطس من

---

[1] يقول هنري برجسون الفيلسوف الفرنسي المعاصر، أنظر: (منبعا الأخلاق والدين- الترجمة العربية، القاهرة. 1945ص 199):«نحن نرى في الواقع أن الحماسة الديونيسية قد استمرت بالاورفية، وأن الأورفية استمرت بالفيثاغورية، والى هذه ربما يرجع الوحي الأول للأفلاطونية. فنحن نعرف في أي جو من السر- بالمعنى الاورفي للكلمة- كانت تتموج الأساطير الافلاطونية، وكيف انعطفت الافلاطونية في حنان خفي إلى نظرية الاعداد الفيثاغورية... وهكذا نرى أن قد كان البدء تشربا بالاورفية، ثم كانت النهاية ان انشق الجدل عن التصوف. ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ثمة قوة العقل هي التي خلقت هذا التطور العقلي وانتهت به الى الى ما وراء العقل».

جهة أخرى، حيث سجّل الأخير اتجاهات الفلاسفة قبل سقراط في كتاب سمّاه (آراء الطبيعيين) نحا فيه نحواً مشائياً، ولم يصل إلينا إلا على شكل شذرات نظّمها طبقاً للمشكلات التالية: الله، النظام الكوني، الفلك، العلوم النفسية والاجتماعية. وعلى الرغم من اهتمام أرسطو بجانب مناقشة آراء الطبيعيين فإن ما يذكره عنهم أقرب الى روح الموضوعية من بعض المصادر الأفلاطونية المعاصرة... ومن الأصول الأخرى التي يعتمد عليها في هذا المجال المخطوطات الرواقية ومدارسها المتجولة، وكذلك مدونات كليتوماخوس (القرن الثاني قبل الميلاد) وديديموس في القرن الثالث بعد الميلاد... وهناك مصدر له أهميته الواضحة هو مؤلف أبولودورس الذي تحدث فيه عن الطبيعيين الأوائل، وأتمّ إنجازه في حدود (100) قبل الميلاد. يضاف إلى ذلك الشروح والتفسيرات التي دونت قبل القرن الأول للميلاد وبعده ومن أهمها كتابات أندرونيقوس والأسكندر الأفروديسي وسبيلقيوس وغيرهم. وقد ينتفع في هذا السبيل أيضاً بكتاب فلوطرخس (46- 120م) المسمى«في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة»[1] وقد ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا. وأول ناشر له بلغته الأصيلة ديلز في (كتب الأقوال اليونانية) عام 1879. وقد أورد فيه مؤلفه آراء الطبيعيين مقتبسة من أعمال جون إيتيوس أحد المؤلفين البيرزنطيين التي لخّصها ولفّقها عن مؤلف رواقي اقتبسها بدوره من أفكار

---

[1] أنظر: ارسطوطاليس De Anima – ترجمة اسحق بن حنين- نشرة د. عبد الرحمن بدوي وبضمن المجموعة نشر كتاب(الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة) لفلوطرخس، القاهرة1954.

ثاوفراسطس السابق الذكر. ومهما يكن فإن أعمال ثاوفراسطس في واقعها هي المصدر الفرد لجميع تلك المحاولات التي ظهرت من بعده. ويبدو هذا الشح واضحاً في الشذرات عند معرفتنا أنها مثلاً لا تزيد عن مائة قول ينسب لفيثاغورس وهرقليطس (يحتوي أطولها على خمس وخمسين كلمة)، ومائة وخمسين من الأسطر السداسية لقصائد بارمنيدس، وحوالي ثلاثمائة وأربعين لأمباوقليس، وعن انكساغوراس حوالي عشرين شذرة تصل إلى ما يقرب من ألف كلمة، وعن ديمقريطس حوالي ثلاثمائة شذرة أكثرها ذات طابع أخلاقي. وليس في الشذرات ما يوضح بشكل دقيق سلامة منهجها، ومن هنا كان الحكم على تلك الفترة يفتقر إلى دقة متناهية في الموضوعية قد لا تتأتى بيسر وسهولة للباحثين.

وعلى الرغم من هذا النزر القليل من أقاويلهم المنسوبة إليهم، فإن الفلاسفة قبل سقراط أوضحوا مشكلات عدة كانت تشغل الفكر الإنساني مئين من السنين لم يجد لها حلاً علمياً إلا على أيدي أولئك النفر من الطبيعيين الذين ربطوا بين المعرفة النظرية للعالم وتلك المشكلات ربطاً علمياً فأدمجوا الفلسفة بالعلم. وتصوروا الأشياء حيّة قادرة مريدة تنبض بالحركة ظاهراً وباطناً، لا تستحدث ولا تفنى، تجمعها الوحدة، وتفرقّها الكثرة، خاضعة لعوامل التغيّر والصيرورة في الطبيعة. ومن هنا يمكن القول إن الإنسان اليوناني الأول انصب اهتمامه بادئ الأمر على البحث في طبيعة الكون ونظامه دون سائر المشكلات الإنسانية الأخرى، ولم يقتصر عمله على النظر في الطبيعة ومحتواها فحسب، بل تدارس أيضاً ظواهرها المتعددة وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات

وخيال، وانتهى به المطاف الى اعتماد قانون من الحتميــة يــساوق قانونه في الأحادية سواء بسواء.

والسبيل الرئيس لموقف الإنسان اليوناني نحو الطبيعة يمكــن حصره في الحدود التالية:

(أ) الاتجاه الواحدي الذي تبنّى وحدة مادة الكون مفسّراً بــسبيلها وجود الأشياء وتباينها.

(ب) الاتجاه الرياضي- الصوفي واعتماده العدد أصلاً في فلسفة تعتمد الحياة كلاً وجزءاً.

(ج)الاتجاه الوجودي الذي حاول الأخذ بوحدة كونية معينة أشــاد عليها بناء العالم ونظامه.

(د) الاتجاه نحو التوفيق أو الجمع بين الوحدة والكثرة وبين التغيّر والثبات.

(هــ) الاتجاه الآلي أو عالم الذرة وفلسفتها، وهو انعطاف علمي بحت ارتسمت معالمه في آراء الذريين وأنصارهم.

تلك هي أهمّ منازع الفكر اليوناني الأول، سنحاول عرضــها ملتزمين الجانب الحضاري والذاتي في تقييم الأفكار، مستتبعين في ذلك ربط الفكر بحضارته لأنه نتاجها، بل هو حــصيلة الــصراع القائم بين الذات والخارج[1].

---

[1] أنظر بحث المؤلف عن(الانسان وموقفه من الكون في العــصر اليونــاني الاول)- مجلة عالم الفكر، وزارة الاعلام الكويتية- العدد الثالث اكتوبر 1970 حيث أشار الى معالم هذا الموقف.

فلاسفة الطبيعة الاوائل

طاليس- انكسيمندريس- انكسيمانس

طاليس المطلي[1]

(627- 546 ق. م.).

7- يعتبر أول الفلاسفة الطبيعيين، يذكر اسمه غالباً تحت قائمة الحكماء السبعة الذين يذكرهم أفلاطون في محاورة بروتاغوراس[2].

يميل المؤرخ هيرودوتس إلى اعتباره فينيقياً. عاصر في حياته صولون الحكيم، وقد عرف عنه ميله نحو العلم والسياسة والرياضة والفلك، وقيل إنه أول من نادى بفكرة الاتحاد بين الأيونيين لصد خطر الفرس المحيق بهم. وذكر عنه أنه حول مجرى نهر هاليس لكي تعبره جيوش كرسيوس لمقاتلة عدوها. ويروى عنه أيضاً أنه أول مبتكر لمعرفة ارتفاع الجسم القائم من قياس ظله. ولعله استقى

---

[1] نسبة إلى Miletus (ملطية) وهي ميناء معروف من مواني ايونيا، يقع شرق بحر ايجه أي وسط الساحل الغربي لآسيا الصغرى. اشتهر بالتجارة حيث كان همزة الوصل بين ايونية ومصر وفينيقيا والبحر الأسود. وتقع المدينة بالقرب من مصب نهر مياندروس وقد استعمرها الكريتيون لفترة من الزمان. وهذه الصلات التجارية وطدت يومذاك صلاتها الثقافية مع جيرانها من الشرقيين فظهرت معالم اتجاهات فكرية جديدة فيها وفي المدن أفسوس وساموس. ثم انتشر نور المعرفة العتيد غرباً- كما بدأ شرقاً- فهاجر قسم من المفكرين الى ايطاليا وغيرها. وأخيراً ظهرت اثينا على المسرح عند هجرة انكساغوراس اليها حوالي القرن الخامس قبل الميلاد.

[2] أنظر:

Plaro, Socratic Discours, London, Everymen's Lib., 457, 1947, Protagors, 343, p. 274.

معظم أصوله الرياضية من مصر حيث ارتحل إليها ودرس علـــى علمائها، وكذلك بما حصل عليه من البابليين ومعرفتهم لعلم الفلـــك والهندسة، بحيث ولّدت فيه هذه الأصول روحاً علمية أبعدته عـــن ميثولوجية عصره وجعلت منه أول الفلكيين والرياضيين في بـــلاد أيونيا. ولسنا نعلم بالتأكيد صحة ما ينسب إليه من القول بأن قطـــر الدائرة يقسمها إلى قسمين متساويين، وان زاويتي المثلث المتساوي الساقين متساويتان، وأقاويله هذه تبدو وكـــأن أصـــولها بابليـــة أو مصرية معاً، فاستفاد هو في الواقع من منهجهم في البحث فأضيفت إليه أيضاً.

وشهرة طاليس تعتمد تاريخياً على انبائه بكـسوف الـــشمس الكلي الذي حدث في28 مايس عام 585 قبل الميلاد كما يحكى ذلك هيرودوتس - في الفترة التي وقعت فيهـــا الحـــرب بـــين الليـــديين والفرس!.. وليس لهذه الشهرة مجال الاعتقاد بها اليوم، لأن معرفة طاليس الفلكية لم تبلغه حد إدراك العلة الخفية للكسوف خاصة وهو يدعي أن الأرض عبارة عن قرص طاف على سطح البحر! وحتى لو فرضنا صحة ما ينسب إليه في هذا المجال فإن طاليس لا يملـــك قصب السبق في الموضوع لأن البابليين اكتشفوا الـــدورة الفلكيـــة والكواكب السيارة قبل طاليس، ولا شك في أنه اطلع على مدوناتهم تلك، واستفاد من نتائجها في بلاده.

يحدثنا أرسطو عن قدرته العملية فيقول:«ان طـــاليس كـــان يعرف بمهارته وخبرته بالنجوم أن محصول الزيتـــون فـــي العـــام المقبل سيكون وفيراً. وترتب على ذلك أنه اقتصد قليلاً من المـــال دفعه تأميناً لاستغلال جميع معاصر الزيتون في خيـــوس وملطيـــة

لحسابه، وقد تمكن من الحصول على العطاء بسعر زهيد إذ لم يكن هنالك من له من بعد النظر ما يمكنه من أن يعرض سعراً أعلـــى. وما أن حل وقت الحصاد واشتدت الحاجة إلى معاصر كثيرة دفعة واحدة حتى أجرهم بالسعر الذي ارتضاه!. ولم يفعل هذا لأنه كـــان يحب المال وإنما أراد أن يثبت أن الفلاسفة في وسعهم أن يكونـــوا أغنياء إن هم رغبوا في ذلك، أما هدفهم الأصيل فهو جمع الحكمـــة لا الثروة!».

8- وأهمية طاليس الفلسفية متأتيـــة عـــن قولـــه (بالأُحاديـــة) وإرجاعها إلى عنصر واحد هو الماء، حيث حاول أن يثير التساؤل عن أصل الحياة والوجود فردّهما إلى شيء واحد دون اعتماده على أساطير عصره وحكاياته، بل اعتمد التأمل والحدس وهما خطـــوة تقدمية نحو العلم أخضعها طاليس للإدراك الحسي. ولـــسنا نعـــرف السبب الحقيقي الذي دفع به إلى اختيار الماء دون سائر العناصـــر الأخرى، إلا أن ندعي أن قصة الطوفان لعِبـــت دوراً كبيـــراً فـــي تفكيره حيث عادت الحياة على الأرض وكأنها نمت عن الماء مـــن جديد، ويضاف إلى هذا ما كان عليه وضع مدينته ملطية الجغرافي وحاجتها إلى مدّ البحر وجزره. ويذهب أرسطو إلى تبرير موقفـــه بسبيل حدسي مدعياً أن طاليس كان يـــرى أن النبـــات والحيـــوان كلاهما يغتذيان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء، وما منـــه يغتـــذي الشيء فهو يتكون عنه بالضرورة[1]. فنظرته إلى طبيعـــة العـــالم

---

[1] أنظر: كتاب الميتافيزقيا- لا رسطوطاليس- نشرة اكسفورد باللغة الانكليزية باشراف الاستاذ ديفيد روس: Arist. Met B. I. 3, 983b.

تؤدي إلى تحديد أهميته وخطورته بالنسبة للفكر الإنساني لـــذا عـــدّ بنظر أرسطو(فيلسوفا)، بينا لا جدّة للعنصر الذي اختار.

وروى عنه أنه مال إلى أن العالم مليء بالآلهة أو الأنفس[1] وهي نزعة هومرية قديمة أثارت نحواً من الاعتقاد بـــأن الإنـــسان اليوناني وضع روحاً شاملة في كل جزء مـــن أجـــزاء الكـــون، أو بالاحرى وحدة وجود عامة لا تستند في واقعها إلى حامل فرد لـــه صفة الكيان الخاص، لأن طاليس لم يفرق في الواقع بـــين الـــروح بمعناها الإدراكي وبين(الشبح) الذي أشار إليه هومر في قصائده[2].

وتاريخ الفكر ضنين بما يحدثنا به عن طاليس وحياته، ولأن الرجل لم يدون شيئاً بقلمه بل سجل افكاره بعض حواريه، ولـــيس في هذا النزر اليسير ما يغني غناءً شاملاً لمعرفة مذهبه بالتفصيل.

ولكن يكفيه فخراً أنه جمع في نظرته وتـــساؤله بـــين العلـــم والفلسفة في آن واحد، ومن هنا عد الأب الأول للفكر العلمي عنـــد اليونان.

أنكسيمندريس

(610- 545 ق.م.)

9- معاصر لطاليس، ينحدر عن عائلة معروفة في ملطية، تميّز تفكيره العلمي بالدقة والحصافة والشمول، واشتهر بمعرفة واســـعة بالفلك والجغرافيا، تعدّه بعض المصادر التاريخية أول مدوّن للفلسفة بأسلوب شعري، بل أول مؤلف فيها حيث ينسب إليـــه بحـــث(فـــي

---

(1) انظر: Arist. De Anima, B. I. 2. 411a.

(2) K. Freeman, Companion to the Pre- Socratic Philosohers, Oxford, 1966, p. 5 ff.

الطبيعة) لم يبق منه إلا نزر يسير. وتضاف إلى مهارته استعماله لآلة المزولة، ولعله اقتبسها من البابليين، ولكنه حسنها كما يروى ذلك هيرودوتس. وكان الغرض منها معرفة طول الظل باختلاف أوقات النهار، وكذلك الفصول الأربعة والزوال والغروب وطول الليل والنهار.

وينسب إليه عمل أول خارطة للدنيا جعل فيها اليونان في المركز وتحيطها أجزاء من أوربا وآسيا ثم يحتضنها المحيط الواسع.

10- رفض أنكسيمندريس موقف طاليس في اختياره الماء أصلاً للأشياء، ولكنه أيّده في فكرة المادة الواحدة وسّماها (اللانهائي) أو الأبيرون، والأبيرون - في ظاهرة الكون العام- مزيج من الأضداد كالحار والبارد واليابس والرطب، ويمتاز بالسرمدية، وعنه تكون الأشياء فترتد إلى العنصر الذي نشأت منه، كما جرى بذلك القضاء والقدر، فهي -أعني الأشياء- تعوض بعضها بعضا ويرضي بعضها بعضاً، فأشياء الكون تنشأ عن هذا(اللانهائي) بعملية الانفصال، والانفصال هنا لا يفسر إلا تفسيراً ديناميكياً بغية تبرير عمليته القاصدة. وعند ذلك نعتبر(الأبيرون) مبدأ أولياً، فكأنه هو نفسه سبب الانفصال المباشر الذي أدى إلى نشأة الكون، فبحركة المادة تنفصل الأشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها إلى بعض. والأبيرون في بدء الأمر كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد، ثم تظهر لنا صور الانفصال، وأولها البارد أو الرطب وهو في المركز، ثم تغلفه دائرة الهواء فدائرة اللهب ثم دائرة النار. وبفضل هذه الحركة الانفصالية الخالدة

تحدث العوالم والكائنات... ويبدو لنا الكون في هذا الموقف كأنــه نتيجة لصراع بين الأضداد على أن تسود هذا الصراع فكرة العدالة متمثلة في التوازن الطبيعي بين الأشياء، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التي يترتب عليها وجود الكائن من حيث إن الوجــود بحــد ذاته خطيئة، والتكفير عنه هو فناء عوالم ومجيء أخرى إلى غيــر نهاية. ويظهر الاتجاه في المذهب وكأنه صورة لقصة الخطيئة من جهة، وصدى لمواقف هومر وهزيود نحــو الكــون مــن الجهــة الأخرى.

11- ومن طريف ما تبناه الرجل اعتقاده بأن الكائنــات الحيــة نشأت عن الرطوبة وأنها في اصــولها الأولــى كانــت محوطــة بالصدف والقشور كالأسماك سواء بسواء! وعنــدما حلّــت علــى اليابسة رمت بقشورها تلك ثم تكيفت حسب محيطها الجديد، وكــان منها الإنسان القائم! أو بالاحرى كان الإنسان تطوراً عضوياً لتلــك النظرية. وما أشبه هذا الموقف -على سذاجته -بنزعات أصــحاب نظرية النشوء والإرتقاء كداروين ولا مارك وغيرهما، خاصة مــا يتعلق منه بنظرية إيجاد العالم، وبنظرية تولد الأعضاء الحية.

أما شكل الأرض فهو اسطواني مسطح القمة نسبة ارتفاعــه إلى عرضه كنسبة 1: 3 ثابتة في وسط الفضاء، تبعد أبعاداً متساوية عن الكواكب التي تحيطها، وباحاطتها المتساوية في المسافة تبقــى الأرض ثابته في مكانها دون أن تنزلق إلى أعلى أو اسفل. وكــان يميل إلى أنَّ حجم الأرض والشمس متــساويان، وتــارة يــرى أن الشمس أكبر منها بسبع وعشرين مرة، وهكذا يبدو أن موقفه يمتاز بدقة علمية تفوق معاصره طاليس.

أنكسيمانس

(585- 528 ق. م.)

12- هو ثالث الثلاثة، وتلميذ لأنكسيمندريس. ظهر وازدهر في الفترة التي خضعت خلالها ساردیس وأيونيا لسلطان الفرس، اهـتم به ثاوفراسطس وخصّه بأبحاث واسعة سجلها عنه عند تدوينه آراء الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، قدّم لنا أفكـاره باسـلوب شـعري كصاحبه من قبل، ولم يبق من أشعاره إلا النـزر القليـل. يعتبـر تاريخيا المكتشف لفكرة التكاثف والتخاخل التي لعبت دوراً مهماً في الفكر القديم.

13- أعاد فكرة الأحادية الثابتة من جديد، فبـدل المـاء الـذي أرجع إليه طاليس الأشياء، ادعى أن المبدأ الـرئيس هـو الهـواء باعتبار أن الجوهر الأول واحد لا نهائي، محدد الكيف، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت وستكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهـة وتفرعت باقي الأشياء.

والهواء المعني هنا هو أصل الأشياء، يحمل ذات التعادل في الأضداد الذي فرضه أنكسيمندريس في الأبيرون سـابقاً. والفـرق بينهما أن الأول لا متعين، بينا الثاني سمي بالتعيين هـواء. وهـذا الهواء يتخذ بحركته الصور المختلفة للتكاثف والتخلخـل فيـصبح مرئياً: ففي تمدده يصبح ناراً، وعند تلبده يصبح سحاباً، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماء، وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً، وأذا زاد تكاثفه أصبح صخراً. فالهواء هنا صورة للعلاقة القائمـة بـين الكثافـة والحرارة«يختلف من حيـث رقتـه وكثافتـه بـاختلاف طبيعـة

الأشياء».[1] وهذا الاتجاه الجديد يعبر في حقيقته عن خطوة علمية لها شأنها وخطورتها في تطور العقل اليوناني نحو الآلية واعتبارها وافية الغرض في شرح أسباب وجود الأشياء المختلفة، بحيث ترد الاختلافات الكيفية في الأشياء الى اختلاف كمية في ظل قانون لا حيدة عنه هو (التكاثف والتخلخل).

واتخذ أنكسيمانس الهواء أصلاً بسبب ما لاحظه من أهمية استنشاقه من قبل الكائنات الحية، فلم يفرق بين الهواء وبين الروح ووصفه بأنه ألطف الأجسام غير مرئي وحركته علة تحوله فقال: «فكما أن النَفَسِ هو مبدأ كياننا ووحدتنا فكذلك الهواء يحوي العالم كله» فهو في حقيقته شيء لا يعدو النفس الذي يستنشقه الانسان وهو حي ويخرجه في النهاية عند الموت ومن هنا فالسبب في أني أعي لأنني أستطيع أن أعيد تزويد جهازي بشحنات متجددة من الهواء والعكس بالعكس، فشخصيتي لا تستند إلى حامل فرد له صفة الكيان الحقيقي الدائم، وإذا قيست فكرة التكوين التي اعتمدت الهواء اصلاً من بعد آخر ظهر لنا أن نسبة الكثافة إلى السرعة تسير سيراً عكسياً، بمعنى آخر أن الأشياء كلما زادت كثافتها قلت سرعتها. وأما الهواء في حد ذاته فهو يمثل الحد المطلق بين طرفي التخلخل والتكاثف، وكذلك الأمر بالنسبة للحرارة تسير سيراً عكسياً مطرداً، ولذلك اعتبر اليونان النار أشد العناصر حرارة لرقة كثافتها.

---

[1] رواية هيبوليتوس عنه، ويرى الاستاذ زيلر أن نسبة الرواية ضعيفة لأن المدرسة الايونية لم تدرك العناصر الأربعة مستقلة الواحدة عن الأخرى.

14- تصور أنكسيمانس الأرض قرصا مستديراً معلقاً في الهواء وكذلك الشمس وسائر الكواكب، وأدرك أن النجوم تدور فيه دوران القبعة حول الرأس، وذهب إلى أن القمر يستمد ضياءه من الشمس، واقتبس من الشرقيين فكرة الكسوف والخسوف مدعياً بأن الكواكب معتمة هي سبب حدوثهما.

وهكذا يبدو أن الاتجاه أكثر تقدمية من سابقيه، وأعني بذلك أنه أدرك فكرة التحول أو التغير مفسراً أياها بالكثافة والتخلخل ومحدداً لجوهرها الأصيل بعنصر(الهواء).

وقد أثرت آراؤه على الفلاسفة المتأخرين من بعده فنظرية فيثاغورس عن العالم أقرب الى أفكار أنكسيمانس منها إلى أفكار معاصريه. وكذلك بعض اتجاهات أنكساغوراس وديمقريطس وديوجينس لها وشائج واضحة مع أفكاره، لذا اعتبر مذهبه كمالاً للمدرسة الأيونية وموقفها من العلم الطبيعي، خاصة بما قدمته من القول بوحدة الوجود الثابتة، وبما انتهت إليه من ذكر للعناصر الأربعة دون تحديد دقيق لها، وبما امتازت به من غلبة النظرة العلمية والواقعية على صور الشعبذة والأساطير.

فلاسفة العدد والتغير

فيثاغورس- هرقليطس

فيثاغورس

(572- 497 ق. م.)

15- يبدأ مع ظهور فيثاغورس تيار جديد في الفكر اليونـــاني يتسم بمعالم صوفية بحتة ويمتاز بانسجام تام في المذهب مع تحرر في الاتجاهات الفردية عن علاقاتها الخارجية، مصحوباً بمحاولـــة ربط كيانها بعناصر الفرد الباطنية العميقة، حيث عاد الانسجام كأنه رابطة القربى بين الأشياء الحيّة كافة. يستمد كل مقوماته الأصـــيلة من الديانة الأورفية، سالكاً فيها نهجاً عقلياً وأخلاقيـــاً معـــاً. ويُعـــدّ فيثاغورس واضع الصرح الأساس للمذهب ونظرياته وإن لم يثبت أنه دوّن بنفسه شيئاً من آرائه. والتاريخ العام ضنين في حديثه عن حياة مؤسسه الأول ضنّة نحسبها متعمدة، وفي أحيان أخرى تظهر الروايات عنه كأنها مشوبة بالخرافات والأعاجيـــب! وفـــي كلتـــا الحالتين تعود معرفة فيثاغورس على حقيقته صعبة المنال. وعلـــى الرغم مما نلمس من أثره البالغ على الفكر الإنـــساني ســـواء فـــي تصوفه أو رياضته، فهو- كما يصفه رسل - مزيج مـــن(أينـــشتين) و(مسزادي). أسّس ديانة أهم اتجاه فيها هو مذهب تناســـخ الأرواح من جهة، ومراقبة الدولة وأحكامها من جهة أخرى[1]، منتزعاً ذلك من تأثره بالاتجاه الأورفي الذي أشرنا إليه في مقدمة الكتاب.

---

[1] أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية -برتراند رسل -الترجمة العربيـــة، القـــاهرة 1957، 56/1.

وُلدَ فيثاغورس -على أكبر الظن - بجزيرة ساموس، وعاصر حكم الطاغية المشهور بوليقراطيس، ثم هجر بلده الأول هرباً من حاكم المدينة الذي سام أهلها سوء العذاب، فذهب إلى ملطية ثم فينقيا ومن ثم إلى بلد الفراعنة فمكث في ظلاله فترة من الزمن درس خلالها الفلك والهندسة وأسرار اللاهوت، ثم طوّف حول العالم البابلي فتعلّم هناك طرقاً أخرى لعلم الحساب والموسيقى واطّلع على طقوس المجوس، ثم عاد إلى ساموس وكان في الخامسة والستين من العمر، وبعدها رحل إلى ديلوس وكريت حتى بلغ كروتون[1]، وتشوب رحلاته هذه شكوك تاريخية خاصة فيما يرتبط منها بهجرته إلى مصر وبابل.

أسّس في مدينة كروتون في جنوب إيطاليا مدرسته المعروفة فكانت نبراساً أنار السبيل أمام الكثيرين من فلاسفة تلك الحقبة لما امتازت به من نظام تربوي دقيق ومنهج عقلي رفيع. وقد حاولت المدرسة أن تدفع بتعاليمها إلى الناس متمثلة بشخصية (معلمها) فيثاغورس، هادفة إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي معاً، ولكن الأمر انتهى بمقلب على المدرسة ذاتها حيث أحرقت وتلامذتها أحياء! ولم ينجُ منهم إلا إثنان هما أرخيبوس وليسيس. أما فيثاغورس فكان قد رحل إلى ميتابونتيوم قبل وقوع النكبة ومات عام497 قبل الميلاد.

---

[1] ثغر قديم أسسه الآخيرون والاسبرطيون عام710 ق. م. اشتهر بالصناعة والتجارة والعاب الاولمبياد والطب.

ومما يذكر عنه أنه بالغ في وصف شخصيته فمما ينسب إليه قوله:«إن هنالك أناساً، وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس لا هم من هؤلاء ولا أولئك» وتدل هذه الحكاية على الأثر الأسطوري الذي لحق شخصية الرجل خاصة بعد وفاته حيث عاد كأنه ولي من الأولياء[1]!.

وتذكر له بعض المصنفات وكلها منحولة النسبة إليه باعتبار أنه لم يدوّن - كصاحبه طاليس- شيئاً من شذراته. يضاف إلى أن المدرسة من الناحية التاريخية لم تتميّز بشخصية متعينة بل اندمجت آراؤها بعضها ببعض بشكل يصعب معه التمييز الواضح بين أفرادها حتى فيثاغورس ذاته! ولكن يجب الحذر أيضاً من الاعتماد على أقوال الفيثاغوريات الجديدة لما يشوب تلك الآراء من انتحال ظاهر مفتعل[2].

لقد عاشت المدرسة في ظل نظام صارم، كان من مظاهره حرمان النفس من كثير من مظاهر الحياة حرماناً قاسياً لا يعرف مأتاه إلا بسرّ من أسرار المذهب الغامضة، وقد انحصر هذا التقشف بخمس عشرة قاعدة أجملناها في التعليقات[3].

---

(1) أنظر:

Piato, Pheado, Trens. By D. Stewart, Euphoion Books, Oxford, London.

(2) أنظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، القاهرة 1946، ص21.

(3) تنحصر القواعد التي أشرنا اليها على الوجه التالي:

1- ان تمتنع عن أكل الفول.

2- ألا تلتقط ما قد سقط.

3- ألا تمس ديكا أبيض. ←

وفتحت الجمعية صدرها للجنسين، فهم اخوة متحابون تجمعهم فكرة الوحدة، ويضمهم الوجود المترك، وتربطهم رابطة العمل، من حيث إن المذهب وسيلة وغاية معاً، فطهارة النفس أصل من أصوله يستتبعها زهد ووجود وعرفان[1] وترفع عن الملكية الخاصة وترويض للنفس على الشجاعة والطاعة والإيمان والنظام، فأباحت الجمعية البياض من اللباس، وحظروا على أنفسهم أكل اللحوم، وسمحوا للأعضاء بالسير حفاة الأقدام! وأكدوا أن العلم

→

4- ألا تكسر الخبز.

5- ألا تخطو من فوق حاجز.

6- ألا تحرك النار بالحديد.

7- ألا تأكل من رغيف كامل.

8- ألا تنزع الزهر من اكليل.

9- ألا تجلس على مكيال.

10- ألا تأكل قلبا.

11- ألا تمشي في الطرق العامة.

12- ألا تسمح للعصافير أن تبني أعشاشها في دارك.

13- اذا رفعت القدر عن النار فلا تترك أثرها على الرماد، بل امزج الرماد بعضه ببعض!

14- لا تنظر إلى المرآة بجانب النور.

15- اذا ما نهضت من فراشك فاطو الفراش وسو موضع جسدك منه.

(أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية- 1/65- 66) وكذلك

Burnet, Early. Op. cit. p. 96.

(1) مما يلفت النظر حقا أنهم حرموا لبس(الصوف) لأنه نتاج حيواني! ولعلهم -كما يدعي البعض من المؤرخين- ينحون نحو عناصر مصرية وباخوسية في موقفهم هذا.

للجميع لا ينسب شيء منه إلى علم من أعلامهم حتى فيثاغورس نفسه. واستحالت هذه الأعراف والتقاليد إلى أصول عقائدية ثابتة في مذهبهم. ولَمْ يكن أعضاء الجمعية على رتبة ودرجة واحدة، فمنهم السمّاعون، ومنهم من هو أرقى رتبة من أولئك، ومنهم الخاصة المنتقون، وهو أقرب روحاً وعملاً إلى أستاذهم الذي علمهم السرّ وفتح لهم السبيل.

يحدثنا الأستاذ برنت في كتابه (فجر الفلسفة اليونانية) بلسان الفيثاغورية فيقول[1]:«نحن في هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأنا ملك الله هو راعينا، وما لم تشأ لنا إرادته الفرار فلا حق لنا في تهيئته لأنفسنا بأنفسنا. والناس في هذه الحياة ثلاثة ضروب تقابل الضرورب الثلاثة من الناس الذين يفدون إلى الألعاب الأولمبية، وخير الناس جميعاً هم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجري وحسبهم ذلك. وعلى هذا فأعلى درجات التطهير النفسي هو العلم الذي لا يجعل الهوى أساسه، وان من يستطيع تكريس نفسه لذلك فهو الفيلسوف الحق الذي فكّ الأغلال التي تربطه بعجلة الميلاد».

فتأميلة فيثاغورس - كما يبدو -أصل من أصول العقيدة، تنهض عليها قواعد المذهب في اتجاهيها الصوفي والرياضي معاً، باعتبار أن الرياضة -حسب ما كان يُعتقد قديماً -سبيل للمعرفة الحدسية العليا، ترتفع على المحسوس المتغير، وتوصل الإنسان إلى اليقين الثابت الذي لا يعلوه يقين، فهي المهيع الذي يقود إلى

---

(1) أنظر: Burnet, Early, op. cit,, p. 108.

مشارف المعرفة المتعالية فكراً وعملاً، فالجمالية في الرياضيات - سواء كان هذا العلم يتعامل مع الأعداد أو الأشكال الهندسية أو مع النظام ذاته- تنهض على يقينية هذه المعرفة التي اعتمدت السبيل الهندسي في حلّ معضلاتها الطبيعية نحو الكون، على الرغم مما أدّى إليه هذا الموقف عند القدماء من خلط عجيب بين مفاهيم الميتافيزيقيا والمعرفة معاً بحيث أدمجوا الرياضة بالطبيعة ولم يستشعروا عمق الهوة بين الطرفين وتباين منهج العلمين.

ومهما يكن فالمدرسة الفيثاغورية كانت «طريقة في الحياة» بما يستتبع هذه الطريقة من ربط بالعقيدة والمعرفة معاً، امتدت طريقتها إلى اربعة قرون من الزمان، مثّلها رجال عديدون في جيل سابق ولاحق.

16- لقد حاول مؤسس المدرسة -بادئ الأمر-أن يتفحص المشكلة كما تفحّصها السابقون من قبل، متسائلاً ما الوجود وما أصالته الحقيقة؟ أهو ماء أم هواء أم شيء آخر غير هذا وذاك هو(اللامحدود اللامتناهي)؟ ورجع عن تساؤله ذاك إلى تحديد الجواب(بالعدد) ذواتي وجه واحد: فالأشياء إما أن تكون أعداداً أو أنها تحاكي العدد، وأن هذه الأعداد لا تفارق الأشياء بل متحدة بها، لذا فالعالم كله توافق نغم وعدد، فليس هناك فارق بين(المحاكاة) و(الذات) بالنسبة للمذهب.

ومن الصواب أن نفترض أن فيثاغورس اندفع نحو موقفه هذا بما لمسه من إمكانية تحويل الأصوات الموسيقية إلى أعداد، وبما أن هناك وشائج شبه بين الأشياء والأعداد، فإذن من السليم أيضاً أن نطبّق هذا على الأشياء ذاتها، على أن لا ينجّر هذا

التطبيق على الأشياء بشكل كلّي. ولكن المتأخرين من الفيثاغوريين عمّموا الموقف وزادوا عليه بأن وحّدوا الأعداد مع الأشكال الهندسية وسمّوها(أعداداً) أيضاً، يضاف إلى ذلك ما لاحظته المدرسة من انسجام في حركات الكواكب وسيرها من جهة، وبما أدخلت من عناصر الموسيقى والسمعيات الصوتية في طقوسها من جهة أخرى، بحيث حاولت أن تربط الأشياء كلها برباط هذا الإسجام، وعند بحثها الطويل عن الأصل لم تر غير العدد مجالاً يصدق عليه الانسجام صدقاً حقيقياً، وظهر هذا الموقف من الناحية الطبيعية متمثلاً بفكرة (البيراس) Limit التي فسّرت الفيثاغورية بموجبه الأشياء ونشأتها، أو بمعنى آخر فسّرت اللامحدود بسبيل المحدود وأنه هو الذي يمنح الصورة المدركة، وهو موقف يدلّ على أصالتها وبراعتها، وكانت له خطورته الواضحة على الفلسفة بشكل عام.

ثم أضافت إلى رأيها السابق قولها إن الأعداد تمتاز بصفتين: الزوجية والفردية، فنعتت الأولى باللامحدود، ووصفت الثانية بالمحدود، لقبول الأولى صفة القسمة وعدم جواز العكس. وجرّها الرأي إلى تأكيد التعارض بين هذين المبدأين، وعن سبيلهما أبلغت المتقابلات إلى عشرة، رتبتهما على الشكل التالي:

المحدود واللامحدود، الفردي والزوجي، الواحد والكثير، اليمين واليسار، المستقيم والمنحني، المذكر والمؤنث، الثابت والمتحرك، النور والظلمة، الخير والشر، المربع والمستطيل. ولا شك في أن بعض هذه المتقابلات لا يحمل تقابلاً ذاتياً، ولكن هدف الفيثاغورية ينحصر في نظريتها عن(الحد - البيراس) فكلما سيطر

اللامحدود ظهر التقابل الذي هدفت إليه المدرسة، فالأطراف المحدودة تكون أكثر ظهوراً في الوجود العيني وأصدق حقيقة من الأشياء غير المحدودة، لأن صورة الشيء لا تدرك إلا عن هذا السبيل كما أشرنا.

ولكن ما هو الأصل في حقيقة هذه الأعداد؟ أهي الوحدة أو الثنائية؟. إن موقف الفيثاغورية في عصرها الأول يبدو أكثر ميلاً إلى الأحادية منه إلى الثنائية، أما أصحاب الثنائية فهم طبقة الفرقة المتأخرة عن الجيل الأول[1].

وهل الأشياء بصورها وموادها هي العدد المكوّن لجوهرها؟ أو هي الصورة فحسب؟ يميل الأستاذ زيلر إلى الرأي القائل بأن الأعداد الفيثاغورية هي صورة وهيولي معاً للأشياء، والأمر الذي يمكن التأكيد عليه هو أن موقف فيثاغورس يشمل بشكل عام كل الوجود المادي والمعنوي على السواء.

ولولا هذا الشمول لعادت النظرية صعبة التبرير والتدليل وضعيفة الفحوى.

فليس من النصفة إذن أن يشمل تفسيرنا للنظرية عالم الطبيعة فحسب، على الرغم من أن المدرسة في تطبيقاتها لفكرة العدد اعتمدت على عناصر حسيّة ومادية بسبب ما أدركت من الإئتلاف بين الأشياء والأعداد، وعند النظر إلى المذهب بشكل أدق تبدو

---

[1] يؤيد هذا الموقف كورنفورد بقوله ان الفيثاغورية أتت موحدة عند افتراضها أن الأصل هو الموناد الأول الذي يسبق الزوجي والفردي في المتضادات.

فكرة الائتلاف بين الأشياء والأعداد وكأنها المصدر الأصيل لهـذا التطبيق في أصول النظرية بالذات.

ثم نجد أن المدرسة مالت إلى الربط بين الشكل مـن جهـة، والعدد من جهة أخرى، فأعطت للأعداد هيئات متماثلـة: فالواحـد نقطة، والاثنان خط، والثلاثة مثلث، والاربعة مربّـع. وأعـدادهم -على الرغم من أن فيثاغورس وحّد بين الأعداد والأشكال الهندسية كما أشرنا -أعداد حسابية تُعتبر أساساً للنظرية الخاصـة بالأعـداد صفات أخلاقية واجتماعية فالعدد سبعة يمثّل وحدة الوقت الكاملـة، والعدد أربعة يمثّل العدالة، والعدد ثلاثة يمثّل الزواج. ثـم نعتـوا العقل بالواحد وأعطوا للأحادية المطلقة صـفة الإلهوهيـة. وكـان للعدد(10) Decat قدسية واضحة لديهم، فهو مثلث العـدد أربعـة المسمى التتراكتيس الفيثاغوري، وهو مجموع الأعداد الأولية (1+ 2+ 3+4 =10).

وتذكر لنا بعض المصادر أنهم كانوا يقسمون به باعتبار أنـه ممثّل للكون العام.

ولعلّ هذه المناظرة في قدسية هذا العدد تظهر مبرراتها عند عكسها على عناصر الكون الأربعة، حيث تستأثر هذه العناصر بكل مقومات الوجود عند الاغريق، وعند تغلب فكرة (الوحدة العدديـة) على هذا الموقف يعود الأمر-بعد ضم الأعداد بعضها إلـى بعـض -إلى أن العدد عشرة مصدر كل جوهر بـل أصـله كمـا يحلـو للفيثاغورية أن تقول!.

وتنسب لفيثاغورس ومدرسته عدة نظريات هندسية بعـضها يعود له وبعضها الآخر يرجع إلى عصر متأخر عنه. ومن أهمّ هذه

النظريات؛ النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا التي منطوقها أن مجموع المربّعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوي المربّع القائم على الضلع الثالث وهو وتر المثلث، أي $3^2 + 4^2 = 5^2$. ولسنا نجزم أن فيثاغورس أول من اهتدى إلى هذه النظرية، فإن البابليين حسب الاستكشافات الحديثة وجدت لديهم النظرية مدوّنة على رُقَم الطين. وفضل فيثاغورس إذن هو البرهنة على النظرية فحسب!، ولكن شاء سوء الحظ -كما يقول رسل[1] -أن تؤدي نظرية فيثاغورس إلى نتيجة مباشرة وهي الكشف عن الأطوال التي يستحيل قياسها، وهو كشف يهدم فلسفته كلها!، يقول اللورد رسل ما يلي:

«في المثلث القائم الزاوية المتساوي يكون المربّع المقام على الوتر ضعف المربّع المقام على أي من الضلعين الآخرين. فافرض أن طول كل ضلع من أضلاع المثلث بوصة واحدة، فكم يكون طول الوتر؟ أفرض أن طول الوتر هو:

م ن من البوصات، أذن م^2 = 2،

فإذا كان هنالك مضاعف مشترك بين م، ن فاقسمها عليه فيكون إما م أو ن عدداً فردياً. ولما كانت م^2 = 2 ن^2 كانت م^2 عدداً زوجياً وكانت بالتالي م عدداً زوجياً كذلك، ويكون ن على ذلك عدداً فردياً. ثم أفرض أن م =2ب، إذن 4 ب^2 = 2ن^2 وإذن ن^2 = 2ب^2، وإذن تكون ن عدداً زوجياً وهو عكس المطلوب.

---

[1] أنظر: الفلسفة الغربية، 1/70-71.

فليس هناك إذن كسر قياساً لطول الوتر. هذا التدليل يبرهن على أنه مهما تكن الوحدة الطولية التي تتخذها فستجد أن هناك أبعاداً ليس بينهما وبين تلك الوحدة الطولية نسبة عددية مضبوطة، بمعنى أنك لن تجد عددين م، ن بحيث إذا كررنا ذلك البعد المعيّن عدد م من المرات كان مساوياً للوحدة الطولية عدد ن من المرات».

وكذلك ليس من اليسير الحكم على فيثاغورس أنه استعمل الحروف في تدليله على النظرية لأن الأعداد الحرفية لم تكن متداولة في عصره[1]، بل برهن عليها برسم الخطوط على الرمل واستعمال الحصى، واستعان بالنظام العشري الذي استعمله المصريون من قبل.

17- أضافت الفيثاغورية إلى مذهبها افكاراً طريفة في الموسيقى والفلك والطب، كانت تنهض كلها على قاعدة (الانسجام) و(النغم)، فمثلاً يعدّ فيثاغورس أول مكتشف للأوتار المنتظمة التي تتناسب أطوالها فتحدث أصواتاً مؤتلفة، أو بالأحرى أنه المبتكر للسلّم الموسيقي، بمعنى أن أختلاف النغمة تابع لاختلاف طول الوتر. وقاده هذا الموقف إلى معرفة الوسط التوافقي Harmonic Analogia وحدوده الثلاثة: «بحيث تكون زيادة الأول عن الثاني بالنسبة إلى الأول، هي زيادة الثاني عن الثالث بالنسبة إلى الثالث»[2]. معتمداً في موقفه هذا على التناسق الرياضي بالذات.

---

(1) أنظر: T. Heath, History Of Mathematics, Vol. I. P. 23 ff.

(2) أنظر: Burnet, Greek Philo. op. cit. , P. 35.

أما بالنسبة إلى الفلك والطبيعة فقد ادعّت المدرسة أن العالم حادث وليس قديماً، ورتبته على الوجه التالي: السماء الأولى، فالكواكب الخمسة، ثم الشمس والقمر والأرض المقابلة Antichthon، وكلها تدور حول نار مركزية هي (بيت زيوس) لانها كرية الشكل، ومجموعها عشرة بإعتبار كمالها وانتظامها، يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات متناسقة، تصدر عنها أنغام عذبة موسيقية تسحر الألباب! وتتحرك حركة هادفة كما تتحرك عقارب الساعة سواء بسواء. أما عالم ما تحت فلك القمر فإنه يخضع للكون والفساد وللتغيّر والاضمحلال، ويقطنه الناس من جهته العليا فقط.

ولا شك في أن الآراء الفلكية الفيثاغورية تمثل تطوراً طبيعياً لنظريات أنكسيمندريس على الرغم من أنها ذهبت في تفسيراتها أبعد مدى من السابقين، ففكرة كرية الأرض استكشاف فيثاغوري خالص -وهو ما يفترق به عن الفلسفة الايونية، وفي غير هذا فنظرته نحو العالم هي نظرتهم جملة وتفصيلاً.

وامتازت المدرسة بتعاليم الطب، وكان اتجاههم في العلاج نفسياً من جهة، ومادياً من جهة أخرى، فاستعانوا بالموسيقى في الجانب الأول، وبالإعشاب والنباتات في الجانب الثاني، وغلبّوا فكرة التناسب بين الأضداد في التعاليم بحيث عاد مبدأ الحياة الحارّ ملطفاً بالبارد، فإذا اختلّت النسبة بينهما كان المرض. وكان المقصود عندهم بالبارد هو الهواء الخارجي الذي أشار إليه أنكسيمانس، وكانت مدينة كروتون أشهر مراكز الجمعية في الطب، ومن أعلامها المبرزين ألقيمون الحكيم من تلاميذ مؤسس المدرسة

ومؤلف الرسالة المعروفة (في الطبيعة) وأول من حاول إجراء عملية جراحية في العين، وممن زعموا أن المخ هو مركز الإحساس وأن هناك طرقاً أو منافذ بين هذا المركز وأعضاء الحس[1].

18- واخيراً فالفيثاغورية مدرسة تعدّدت جوانب معرفتها بحيث امتد أثرها الواسع عبر القرون وحتى العصور المتأخرة، ويمكن ملاحظة سماتها الخاصة في بارمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو بله في أوغسطين وديكارت وسبينوزا وكانت. ولسنا بمبالغين إذا قلنا إن الرياضيات الفيثاغورية هي المهماز الذي ولج إليه جلّ الفلاسفة الروحيين ملتمسين فيه سبيلهم اللاحب الذي ينتهي بهم نحو قاعدة التجريد التي هي أسمى قواعد المعرفة اليقينية في رأي القدماء. ولم يقتصر تأثير المدرسة على أولئك فحسب بل امتدّ وبشكل جديد إلى غاليلو وكبلر والفيزياء الرياضية متمثّلة بنيوتن وحتى العصر الحديث.[2]

---

(1) أنظر: سارتون- تاريخ العلم، 1/ 437- 438.

(2) أنظر:

S.Sambursky, The Physical World Of The Geek, (Eng, trans.) London, 1956, p. 26.

يؤكد مؤلف الكتاب المذكور أن فيثاغورس متأثر -ولا شك- بالرياضيات المصرية والبابلية التي سبقت عصره بما يقارب من ألف وخمسمائة عام. ولكن لم يقتصر موقفه على هذا التأثر فحسب والا لما نال فيثاغورس هذه الشهرة وهذا الصيت العريض في العلم.

هرقليطس[1]

(حوالي 544- 484 ق. م.)

19- حكيم من أفسوس، أشهر المدن الايونية الإثنتي عشرة، ينحدر من عائلة أرستقراطية كانت تتوارث الكهانة العظمة أباً عن جدّ حتى استلم هو مقاليد ذلك المنصب الرفيع ثم تنازل عنه لأخيه! ولعلّ سبب تخليّه عنه هو أن يتخلص من علائق المجتمع وقيود الدين الشعبي كي ينطلق حراً مع نفسه يساجلها الرأي والاختيار، وليبتعد عن عالم جلّ أهله لا يعرفون كيف يسمعون ولا كيف يتكلمونF.6، وساعد على هذا الاتجاه طبيعته المتعالية التي كانت لا ترتضي بالسهل اليسير من الحياة ولا تقتنع بالحلول الوسطى، بل تتجه نحو أصعبها موقفاً وأشدّها غموضاً. ومن هنا قيل عنه إن طموحه وتعاليه دفعاه في فترة من فترات حياته إلى المطالبة بعرش بلاده من الأمير المغتصب ميلانكوماس، لأنه كان يرى في نفسه القدرة على القيام بأعباء الحكم السياسي في وطنه.

وكان ينعى على المفكرين المعاصرين له اشتغالهم بالعلوم الجزئية لأنها لا تثقف العقل، لذا اتجه هو نحو الرمزية والتشبيه، وخاصة في كتابه الموسوم (حول الكون) الذي قسمّه إلى ثلاثة مباحث؛ أولها في الكون وثانيها في السياسة والأخلاق وثالثها في

---

[1] هناك اختلاف كبير في ميلاده ووفاته، وقد اعتمدنا رواية زيلر. وقسم من الباحثين يذهب إلى أنه ازدهر وتوفي ما بين(536- 470 ق. م.) ووضعنا هرقليطس إلى جنب فيثاغورس أردنا به(وحدة) الموقفين لديهما، على الرغم من تباين النتائج واختلاف الغايات بين الوحدة الرياضية ووحدة صراع الأضداد.

اللاهوت[1]. والكتاب كما يصفه مؤلفه نفسه فيقول: «إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخيفه ولكنه يشير إليه». وواضح أن في عبارته دلالة اعتراف بصعوبة الكتاب، لذا وصف مؤلفه بالفيلسوف الغامض، ولم يصل من فصوله سوى مئة وثلاثين شذرة فحسب[2].

ويقف الباحثون -قديماً وحديثاً- مواقف متباينة تجاه هذا الغموض المبهم الذي يعتور شذرات الرجل. ويمكن حصر الموارد التأريخية لهذا الموقف في ست نقاط[3]:

(1) يذهب أرسطو إلى أن صعوبة النص متأتية عن خطأ في وضع علامات الترقيم.

(2) يرى ثاوفراسطس أن اضطراب الكتاب وتناقضه إنما جاء من اختلال عقل صاحبه!

---

[1] يشك برنت وفريمان في صحة هذا التقسيم ويميلان إلى أنه من عمل أحد الرواقيين أو أحد المعاصرين لهم.

[2] نشر شليز ماخر عام 1817م الشذرات نشرة فيلولوجية تحقيقية بقيت لفترة من الزمن يعتمد عليها كل الاعتماد. وهناك ممتازة قام بها هرمان ديلز للنص اليوناني بشكل عام، ثم اعقب ذلك ترجمات للشذرات ذاتها نهض بها باي ووتر وييجر وكورنفورد وبرنت وفريمان. وهناك ترجمة باللغة الانليزية نشرتها مكتبة لويب اللاسيكية سنة 1931 مع ملحق لما كتبه ديوجينس عن هرقليطس وحياته. وأخيراً ترجم قسماً من الشذرات الى اللغة العربية المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الاهواني ضمن كتابه (فجر الفلسفة اليونانية).

[3] اقتبسنا هذه النقاط من كتاب الاستاذ الاهواني- (فجر الفلسفة اليونانية)، القاهرة 1954، ص 101- 102.

(3) ويدّعي الأستاذ برنت أن العصر الذي عاش فيه هرقليطس وما ساده من حروب كان يقتضي اتباع ذلك الأسلوب لغلبـــة روح العزلة على الفلاسفة.

(4) ويفسّر الأستاذ زيلر غموضه بأنه كان عميق الرأي جـــادّ الفكر شديد الازدراء لاعمال معاصريه وآرائهم، فآثر العزلة واختطّ طريقاً مستقلاً في التفكير سلك فيه نحو الإيجاز وضرب الأمثـــال، وهذا الإيجاز هو سرّ الغموض.

(5) ويعتقد الأستاذ بيجر أن هرقليطس أبتكر اســلوباً فلــسفياً عظيم الأثر من حيث إنه ساطع في معناه وعبارته وزاخر بالحكم، ولم يصل إلينا كاملاً ومن هنا كان الحكم عليه صعباً.

(6) وتميل السيدة فريمان أن غموضه يرجع إلى أسلوبه لا إلى عجز القراء عن الفهم، وأنه تعمّد ذلك كي لا يتــداول الكتــاب إلا خاصة الناس من المتعلمين.

مهما يكن فالكتاب - بفصوله النزرة - مبتسر المعنى، غامض الأسلوب، كثير المجاز. ومن هنا فنحن أكثر ميلاً إلى الأخذ بالفقرة الرابعة والخامسة معاً، لما فيها من دقة وعمق في تفسير أسباب هذا الغموض ومأتاه، مع العلم أن محاولـــة إضـــعاف روح المـــشاركة الاجتماعية عند الرجل -كما يحاول بعض الباحثين إضفاءها عليه - لا نجد لها مبرراً كافياً في مواقف هرقليطس بالذات، فغضبه مـــثلاً على دستور أفسوس لما فيه من تعسف وتحكّم في الرعية، وحثّـــه لمواطنيه على مقارعة الفرس كي يرجعوا لهم أميرهم هرمودورس الذي طرده دارا من حاضرة ملكه؛ كل اولئك يشير بوضوح إلى أنه كان يشعر بمشاركة عميقة بمآسي مجتمعه وظلمـــه واضـــطهاده.

وليس في هذا ضير -أي ضير- إذا ظهرت شخصيته في الجانب الآخر متسربلة بالخيلاء وكبر النفس والتعالي على مَنْ هو دونها، فحوادث التأريخ تسجّل لنا أمثلة متشابهة لما نقول: فأفلاطون مثلاً كان يؤمن ايماناً صريحاً في الطبقية الاجتماعية والفردية على السواء! ولكنه على الرغم من ذلك أقام الفلسفة وأشادها على قاعدة المشاركة الاجتماعية، بل غايته منها لم تكن غير قيام الحكم السياسي العادل في بلاده، فأي ضير إذن أن يجمع هرقليطس الموقفين معاً، ويصدر عنهما صدوراً تلقائياً كما أراد هو لا كما يريد المتحدثون عنه.

ونزوعه نحو الفردية لم يكن -كما نعتقد- انحرافاً في الشخصية بل على العكس كان وازعاً نفسياً ايجابياً يؤكد الذات ومحورها الذي تنطلق عنه.

فعمله ككاهن لا يساعد لا من قريب ولا من بعيد على تحقيق ما يصبو إليه من آمال، فقومه ناس لم يكن أحدهم يفقه أبسط سبل العقيدة السائدة عصر ذلك، بل كانوا يقدّسون الأصنام التي لا تسمع ولا تعطي ولا تمنع(fr.26)، فما السبيل إذن إلى إصلاحهم؟ إنه الثورة على تلك القيم المنحرفة المنافية للعقيدة الروحية الخالصة. وعن هذا السبيل كان خروجه على المجتمع وأعرافه، وكان عزوفه عن المنصب الرفيع، وليس في ذلك ما يدعو إلى القول إنه انحراف أو سلبية في العلاج الذي أراد هرقليطس. فالمحاولة لديه تمثلت بتجربة نفسية قاسية، ليس من السهل أن تتأتى تأتيها لرجال السياسة أو القادة مثلاً ممن يمارسون جانباً واحداً من الحياة فحسب!.

فكان هرقليطس أميناً كل الأمانة على قاعدته التي صحر بها طيلة حياته وهي: «إن طريقتي أن أميّز كل شيء طبقاً لطبيعته، وأن أصنفّه طبقاً لفعله». فلم يجد في نفسه إلا سبيلاً واحداً يؤدي به إلى قاعدة التمييز والتصنيف هذه، ألا وهو أن يستبطن ذاته ليستنطق العقل بالحكمة التي يريد والرأي الذي يختار، فتغلبت عليه عند ذاك طبيعة الكيف على طبيعة الكم لانها أجدى نفعاً وفعلاً في الحياة: «إن شخصاً واحداً أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم»، «لذا وجب على أهل أفسوس أن يهبّوا جميعاً للموت لأنهم رضوا بنفي أميرهم أفضل رجال المدينة». إن هذه الشذرات تعبّر بصدق عن المنحنى الذاتي لشخصية هرقليطس الحكيم. وإنه في اعتماده على استنطاق العقل يبدو كأنه أبعد ظنية الاحتمال عن المعرفة التي يهدف إليها، لأنها صادقة كل الصدق وشاملة لكل شيء، لذلك نجده يتوجه باللائمة إلى الشعر والشعراء (متمثلين بهومر وهزيود) وينتقد تصرفات الكهنة من رجال الدين أولئك الذين يرتكبون المخازي باسم العقيدة(fr.127)، بل لم يكتف بأولئك فبالغ في تقريعه فذكر بالهزء فيثاغورس وأكسانوفان وغيرهما. ولكنه على الرغم من جفوته هذه فإنه لم يدّعِ أن أستنطاق العقل عملية ينحصر قيامها في شخصه فحسب! بل هي ما يجب على جميع الناس محاولته: «إن الحكمة شيء واحد هي معرفة الفكر الذي لديه من القوة ما يحرّك جميع الأشياء في الكل، فالتفكير عام للجميع، لذا يجب أن نتبع العام، ولو أن الكثيرين يعيشون كأنما لديهم حكمتهم»(fr. 19).

وأخيراً اصطبغ موقفه - بعد أن لمس استحالة تحقق التقدم العقلي الذي يريد- بنحوٍ من التشاؤم والطيرة نعت بسببهما بالفيلسوف الابكي!

20- تنهض فلسفة هرقليطس -بادئ ذي بدء -على قاعدة التغيّر الدائم في الأشياء:«أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين لأن مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً»(fr.41)، هذا يمثّل ظاهر المذهب لديه لا حقيقته.

فالتغيّر عبارة عن(مجاهدة) تمتاز بها كل الأشياء من حيث إنها في صيرورة مستمرة، والثبات هو ثبات هذا التصيّر. فالمدرسة الأيونية لم تدرك إذن في استدلالاتها حكمة هذا التغيّر، من حيث إن الأشياء تتصف بالحرارة مثلاً، ثم تتصف ذاتها بالبرودة، فلا قرار لها على حال من الأحوال. وقد يتمثّل هذا التغيّر- بالإضافة إلى الماء- بعنصر حسّي هو النار:«إنها تحيي موت التراب، والهواء يحيي موت النار، والماء يحيي موت الهواء والهواء يحيي موت الماء، فكل الأشياء تتحول للنار، والنار لكل الأشياء، كالسلع تستبدل بالذهب والذهب يستبدل بالسلع» (fr.25). وتظهر لنا عملية الاستبدال هذه شبيهة كل الشبه بلهب النار المتقّد الذي يلحظه الإنسان في حركتها الصاعدة الهابطة باستمرار. ويتمثّل هذا بالنسبة إلى النار الأصيلة بسبيلين: صاعد ونازل، وباتجاهين مختلفين أولهما يبدأ من التراب ويرتفع إلى النار، وثانيهما يبدأ من النار وينزل إلى التراب. ويخضعان لنظام ثابت متعادل يؤدي إلى التوافق والتوازن كي تتحقق الأشياء تحققاً فعلياً في الوجود.

ويقول فلوطرخس في هذا السبيل[1]:

«وأما يراقليطس (هرقليطس) فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار وانتهاءها إلى نار، وإذا انطفأت النار تشكّل بها العالم: وأول ذلك أن الغليظ منه إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضاً. وإذا تحللت الأرض وتفرقت اجزاؤها بالنار صار منها الماء طبعاً. وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تحللها تنيرها النار إذ هي المبدأ، لأن منها يكون الكل وإليها ينحل ويفسد».

ويبدو أن فلوطرخس اعتمد على سمبلقيوس وشرحه على أرسطو فيما أورده عن النار وأنها مبدأ أصيل للأشياء عند هرقليطس. وهذا ما يؤكد لنا أيضاً أن المعلم الأول أدرك في نار هرقليطس المعنى المادي لها، لا أنها نار فرضها الحكيم عقلياً وأشاد موقفه على فرضه بالذات. وإذا قارنا هذا بالشذرة الخامسة والعشرين - سابقة الذكر - ظهر لنا أن هرقليطس أشار إشارة استدلالية إلى عناصر ثلاثة هي التراب والماء والنار، وجعل من النار اصلاً لجميع الأشياء. وليس من السهل حقاً تصوّر النار التي أراد الرجل، بل يصعب حتى إدراكها بالحسّ إلا بسبيل التمثيل أو المحاكاة لأنها فائقة عليه، فكأن النار هنا هي الخصيم في نهاية الشوط وغاية الحياة[2]، لأنها عندما تعلو على جميع الأشياء فستحكم عليها وتدينها (fr. 26).

---

[1] أنظر: كتاب (الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة لفلوطرخس)، ترجمة قسطا بن لوقا، ص 102- نشرة الدكتور بدوي السابقة الذكر.

[2] يقول رسل(الفلسفة الغربية 89/1) إن الطاقة هي مجرد صفة تميز العمليات الفيزيائية، فلو جاز لنا ان نجمح بخيالنا فنجعلها هي النار التي دعا اليها←

وترتسم فكرة النار وتغيّرها بصورة الإئتلاف بين الأضداد، فهناك قبل الائتلاف صراع دائم بين الأشياء التي يتركب منها العالم؛ هذا الصراع يتمثّل في أنها تفنى في النار لتعود حيّة في معنى الوجود العام، وتتحرك نحو التراب فتذبل ذبولاً شاملاً، فوجودها إذن هو بقاء التعادل بين الحركتين المتعاكستين: الهابطة والصاعدة على السواء، دون تغلّب إحداهما على الأخرى. إن الطريق إلى فوق وإلى أسفل واحد، وإن البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد، الخالدون فانون والفانون خالدون، أحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر، إن الحرب غاية لكل شيء، وإن التنازع عدل، وان جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع... ان الواحد متألف من كل الأشياء، وكل الأشياء صادر عن الواحد، ان الحياة والموت شيء واحد. (fr. 29. 62. 69. 7).

ويبدو هرقليطس هنا وكأنه يذهب إلى أن كل قضية في هذا الكون تحمل نقيضها ولا تُعرف إلا به، فوضع جدلاً صاعداً وجدلاً نازلاً يكون هو سبيلاً إلى الأدراك الجزئي لظواهر الحياة المتغيّرة. ولعله أراد التأكيد بأن التمييز بين هذا التعاكس هو من عمل الإنسان ولا دخل للطبيعة فيه. وفي حال الحكم العقلي يصعب الأخذ بهذا التمييز لأن كلا المتعاكستين تسيران في أطار الطبيعة الواحدة الخاضعة لقانون التغيّر، بمعنى أن مجراهما واحد، فالتمييز إذن أمر ظاهري فحسب! ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثراً على

←هرقليطس، على ان نتصور أنها الاحتراق نفسه لا ما يحترق، فما يحترق قد اختفى من علم الطبيعة الحديث، كما أنه ليس في وسع العلم أن يفند مذهب التغير الدائم الذي نادى به هرقليطس.

الفكر ألا وهي (الوحدة أو الانسجام) الذي ينتهي إليه هذا الصراع، فوحدة الأضداد هي الأصل وعنها يصدر هذا التغيّر في صعود وهبوط وفي دورات متعاقبة سميّت بالسنة الكبرى. أمد الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف عام أو ثمانمائة وعشرة آلاف، حيث تأتي النار على كل الأشياء فتحكم عليها وتدينها، والمبدأ الذي ينتهي إليه صراع الأضداد هو الكلمة (اللوغوس)، إنه المعيار الأبدي الموجود وراء التغيّر الدائم للظواهر والمقياس والغاية لجميع الأشياء، فأدمج إذن هرقليطس اللوغوس بالعالم ولم يميّز بين الطرفين بشكل واضح، فاللوغوس هو الله في حقيقته الأبدية الثابتة.

ولكن من يدرك هذا اللوغوس؟ أهم الناس جميعاً على اختلاف مشاربهم وتضارب نزعاتهم؟ أم عقل الحكيم فحسب؟.. أجل إنه عقل الحكيم حيث يدرك (الكلمة) ويدرك مشاركتها لجميع الأشياء باعتبارها واحدة: «فالله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرة وقلّة، يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها».

وبهذه الوحدة الوجودية في المدلول الواحد الذي عبّر عنه هرقليطس تارة (باللوغوس) وتارة (بالعقل) وتارة (بالنار) لم يعد ضرورياً قيام موجد لهذا العالم:«إن هذا العالم المنظّم لم يخلقه إله ولا إنسان، ولكنه كان وهو لا يزال، وسيظل إلى الأبد (ناراً) لا تنطفئ الحياة، تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار»(fr. 20). وتغليب هرقليطس لمنطوق العقل على الحسّ - باعتبار أن الحواس ليست سوى نوافذ له والعقل هو الذي يهدينا إلى معرفة هذا القانون العام -يقودنا هذا الموقف إلى القول إن فكرة اللوغوس مبدأ عقلي شامل.

وغاية المعرفة الحقة هو الاتحاد أو الاتصال بين المدرك والأصل في نهاية الشوط.

فالنفس الإنسانية - وهي بخار حارّ - وجدت وفيها القدرة على تفهم هذه المشاركة العامة لأنها من جوهر النار الأصلية، أو بمعنى آخر ان هرقليطس ربط بين النفس والعمليات العقلية برباط أساس لا ينفصم.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس ثمة تناقض ينتج عن القول بالوحدة الوجودية عند هرقليطس والتزام نظرية التصيّر الدائم للأشياء، لأن المذهب ينهض في أساسه على تغيّر في الكيف مع أصل ثابت هو قانون التغيّر بالذات. وعلى هذا الاعتبار فيمتافيزيقا هرقليطس -كما يقول الفيلسوف رسل فيها قدر من الديناميكية يقنع أشد المحدثين ميلاً إلى الحركة[1]، وفي هذا كثير من الصحة والنصفة للرجل الحكيم.

21- والآن أين يمكن أن نضع هرقليطس من المخطط التأريخي للأفكار الفلسفية؟

لقد نظر الباحثون إلى المشكلة بأوجه مختلفة، فقسم مال إلى اعتبار أن أفكاره نمو منطقي للمدرسة الأيونية ومن هؤلاء زيلر وبرنت ومارغريت تايلر ويوسف كرم، وآخرون ذهبوا إلى القول إن آراءه تنهض لنفسها ولا تضاف إلى مدرسة معينة لغلبة عنصر التصوف عليها، ومن هؤلاء كورنفورد ورسل ويميل إلى هذا الرأي مؤلف الكتاب أيضاً.

---

[1] أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية، 83/1.

وبعد، فمن الصعب حقاً أن يتنكر إنــسان مــا فــي القــرن العشرين لدعاوى هرقليطس في التغيّر المستتبع للحركة والزمــان. ومن هنا كانت مواقفه مهمازاً تقدم للعقل البشري، بل يعتبر الرجل مؤسساً ورائداً للفلسفة الديالكتيكية قديماً وحديثاً.

فلاسفة الثبات والوجود

بارمنيدس- زينون- مليسوس

22- تمثلت المدرسة الجديدة بصورتها المتكاملة بمفكرين ثلاثة أولهم بارمنيدس، واوسطهم زينون، وآخـرهم مليـسوس. حيـث نهضت اراؤها وتعاليمها على اكتافهم، وشارك في اتجاه مقارب لها حكيمان اخران هما فيلولاوس وأرينوس من مدينة كروتون موطن الفيثاغورية القديمة.

وكان المذهب العتيد بدعاً في اطاره العـام اذا قـيس إلـى مذاهب السابقين عليه، فلقد ظهر كأنه النبع الثاقب وهو يحمل فـي تضاعيفه بذوراً طويلة الحياة، وكان لها حقاً ما نزعت إليه، فتشعبت اصولها في حنايا الفكر اليوناني وطبعته بطابعهـا الخـاص وفـي صور متباينة بعضها مباشر وبعضها غير مباشر، فظهرت معالمها مثلاً في آلية الذريين وعقلانية انكساغوراس وميثولوجية امبادقليس وجدلية افلاطون ومنهجية ارسطو. وتعود حصيلة المدرسـة فـي نهاية الشوط كأنها بدءٌ للميتافيزيقا والمنطق معاً، وهو حكـم علـى المذهب سنتناول بعض جوانبه خلال دراستنا القائمة.

بارمنيدس[1]

(515- ؟ ق. م.)

23- ينحدر من اسرة كريمة المحتد عريضة الجـاه والثـراء، كانت تقطن ايليا على الشاطئ الغربي من ايطاليا، اسهم في جانب الحياة الاجتماعية لبلاده وذلك بتشريعه قانوناً لمدينته اتخذه مواطنوه نموذجاً للحكم الصالح، وشارك ايضاً في دراسات تيارات عـصره الفكرية فتتلمذ على يد فيثاغوري يـدعى امينيـاس ولكـن لـيس للأورفيثاغورية اي تأثير عليه فهو يتجه نحو موقف جديد يختلـف عنها، الا في بعض اراء في احكام النجوم وعلم الفلك استقاها عـن

---

[1] يصعب من الناحية التاريخية اعتماد سنة معينة لولادة ووفـاة بارمنيـدس. ولكن اخذنا برواية افلاطون التي يذكر فيها اللقاء الـذي تـم بـين سـقراط وبارمنيدس وزينون حيث وفد الاخيران منهم الى اثنيا وكان بارمنيدس يبـدو مهيب الطلعة يكاد شعر رأسه يستحيل كله بياضا، ويبلغ عمره حوالي الخامسة والستين اما صاحبه (اي زينون) فيبلغ الاربعين عاما، واستقر بهم المقام فـي حي سيراميكوس، واجتمع اليهما سقراط، واستمع الى زينون وهو يقرأ بعـضاً من فقرات كتابه، وكان سقراط يبدو يومذاك يافع السن غض الإهاب.

والرواية باسلوبها هذا تفرض حلاً تقريبياً لولادة بامنيدس هو عام(515 ق. م.) باعتبار ان سقراط كان في العشرين من عمره عند اجتماعه بالرجل، وسقراط توفي عام (399 ق. م.).

فأقرب احتمال ان الاجتماع وقع عام (450 ق. م.) فحسب!

انظر مثلاً: Plato, (a) Parmenides 127A

(b) Theatetus, 1837

(c) Sophists, 217c

كذلك قارن: Kirk and Raven, op. cit., p. 263

المدرسة باجتهاد خاص[1]. وهناك من يميل الى ربط افكاره وتطورها بالشاعر الحكيم اكسانوفان، وعند المقارنة نجد أن افكار الاول تختلف جملة وتفصيلاً عن الحكيم المذكور، ولكننا نجد عاملاً مشتركاً بين الطرفين معاً هو التحدث عن (الحقيقة الواحدة)، على الرغم من أن كلاً منهما سلك الى هذه الحقيقة سبيلاً خاصاً به.

بدأ حياته الفلسفية بقصيدتين اولاهما (في الحقيقة) وثانيتهما (في الظن). يشبههما اللورد رسل من حيث الافكار بموقف الاستاذ بزادلي في ابحاثه عن(الحقيقة) من جهة (والمظهر) من جهة اخرى مع ملاحظة اختلاف البدء بينهما[2].

نحا بارمنيدس في نظمهما منحى سداسياً Hexameter Verse، دفع امباوقليس بعد حين إلى تقليده واحتذائه واتبعه آخرون، ويسربل قصيدتيه غموض وابهام تقصدهما الشاعر الفيلسوف ليظهر براعته -كما نعتقد- في المجاز والتشبيه والايماء، ولعل اتخاذه الشعر اداة للتعبير عن أفكاره كان مستمداً من طبيعة حضارته اليونانية بالذات، فقد بدأت هي الاخرى شعراً على يد هومروهزيود -والشعر الصق بالعاطفة من النثر- ودرج اسلوبها الادبي بين هذه الحوافي حتى تبوأ منزلته المرموقة في القرن الرابع

---

(1) يحدد زيلر تأثيرات بارمنيدس بالفيثاغورية حصراً بالامور التالية: النجوم وحركاتها، القمر واستمداد نوره من الشمس، اضافة الشكل الكروي الى الارض، وما عدا ذلك ففلسفته بعيدة الصلة عنها.

أنظر: Zeller, op. cit. p. 49.

(2) انظر:

Russell, Our Knowledge Of the External World, London, 1952, p. 170.

قبل الميلاد بعد أن عانى ارهاصات من النثر الخطابي والمسرحي ثم المرسل الطويل.

ويرى الاستاذ ييجر[1] أن المهاجرين الأيونيين في جنوب ايطاليا وجدوا اللهجة الدورية هي السائدة فآثر بارمنيدس الكتابة باسلوب يفهمه الجميع على اختلاف لهجاتهم فقلد بذلك اسلوب هومر وهزيود بوجه خاص. ولسنا نخالف رأي ييجر، فلعل في ذلك كثيراً من الصحة، ولكن هذا لا يتباين من ناحية التبرير الذي رأيناه.

24- تستهل القصيدة -بادئ ذي بدء -بحكاية خيال مجنح ينساب انسياباً رقيقاً عذباً، حيث يتصور بارمنيدس نفسه كأنها في رحلة طويلة تبتغي من ورائها مقابلة الآلهة في رحابها الاعلى، فتعرج العربة بصاحبها الى مفاوز الليل والنهار، وتظهر الابواب الذهبية المرتفعة لباصرتيه موصدة الرتوج! ولكن العذارى الجميلات ساعدنه فخاطبنَ(العدالة) - ذات البأس والطول -بألفاظ ساحرات عذاب طالبات اليها فتح الابواب لضيف الالهة الجديد! فانحسرت امامه الظلال فأبصر عالماً عريض المدى طويل الصدى، قادته العذارى خلاله على استيحاء حتى بلغ رحاب الالهة، فعلمت انه جاء يبتغي البحث عن (طريق الحق) وعن الانسان وعن كل الاشياء ظاهرها وباطنها على السواء! وبدأت الآلهة تلهمه عبرها الصادقات؛ فدلته وارشدته الى الطريق الصواب: «انظر بعقلك نظراً مستقيما الى الاشياء فإن بدت لك بعيدة فهي كالقريبة، ولن تستطيع أن تقطع بما هو موجود، فالأشياء لا تفرق نفسها ولا

---

[1] د. الاهواني (فجر الفلسفة اليونانية)، ص 129.

تجتمع، فكل شيء واحد من حيث البدء لاني سوف اعود الى المكان نفسه... » فنصحته الالهة أن يسلك سبيلاً واحداً هوالجدل (بمعنى معرفة الحد والماهية) حيث يهديه هذا الامر الى المهيع القويم الذي لا عوج فيه، لأن العقل والجدل دلالة واحدة في الوجدان وعند مماحكة الدليل والبرهان.

وللمعرفة في المذهب طريقان: طريق اليقين وطريق الظن، وحسب الآلهة الخيرة أن عليه بسلوك الاول وتنكب الثاني. فالأول منها يؤكد لنا أن اللفظ والفكر يحملان معاً صفة الوجود لان اللاوجود عدم بحت، بينا طغام الناس لا يفرقون بين اللفظتين فيجتمع لديهم النقيضان، وهما أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان! فحقيقة الحال اذن أن الوجود موجود، كلي ثابت، متصل ازلي، ينفرد بنفسه لا يتغير مطلقاً، ولا يحدث عن شيء اسمه (اللاوجود) لان الاخير خال من التفكير، فهو -اعني الوجود -متجانس في جميع اطرافه، كل شيء مملوء به ولا يحتاج الى شيء:«لان ليس شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً ما خلال الوجود»، مثله كتلة الكرة المستديرة المتساوية الابعاد عن المركز. وبهذا الاعتبار فلا بدء له ولا نهاية لان الكرة اكمل الاشياء، فهو إذن وجود مطلق غير متعدد لا ينضاف الى شيء ولا يضاف إليه شيء، ففي كلا الاضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحدة معاً، واما سائر الاشياء التي دون هذا الوجود فوهم وخيال!.

بمثل هذه الصورة العقلية الخالصة رسم بارمنيدس تجربته الانسانية العميقة، تلك التجربة التي بدأت ما بدأت أول بفكرة الوحدة، ولكن المسلك تباين اليها من حيث إن الحكم في هذه

التجربة اكد حدها وماهيتها وطبيعتها، بينا ظلع الاخرون دون هـذا الموقف، فبدت لهم الحقيقة بشكل فردي متعين، وهذا ما رفضه بارمنيدس لمخالفته قواعد المنطق القائمة على مبدأ الذاتية وعدم التناقض[1]. ويتأتى الرأي الاخير من عدم تفرقة بارمنيدس بين المعنى الحملي للعبارة والمعنى الوجودي، فانتهى به المطاف الى التأكيد على يقينية الوجود الثابت فحسب، فكأنه بهذا الرأي فرق بين شيئين: الوجود من جهة والطبيعة من جهة اخرى، متنكراً لفكرة التكثر في الاشياء لانه نفي وجود ما بينها من علاقات. فالذي يبدو لنا هو الجانب الذي يطابق الفكر مفهوماً ومدلولاً، ولو اخذنا موقف الرجل بمعناه الميتافيزيقي لظهر لنا أنه يحمل دلالة قوية في الذهن.

ومن جهة اخرى اكد بارمنيدس على قدمية الوجود وازليته من حيث إنه لو فرضنا حدوثه فإما أن يكون محدثاً لذاته او بوساطة غيره، وكلا الفرضين باطلان: لان الاول منهما لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة دون اخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته، واما الثاني فمتى ما فرضنا (الوجود) فيستحيل معه عند ذاك وجود علّي سابق عليه، بل هو قائم حيث أزليته وقدميته، وبهذا لا يخضع لكون ولا فساد. وقد

---

[1] مبدأ الذاتية وعدم التناقض اساسان في المنطق الصوري، كان فضل استعمالهما يعود لبارمنيدس بالذات. والمنطق لدى المعلم الاول ينهض على اصول المبدأ الثاني بشكل عام، ولا يزال للمبدأين اثرهما الكبير على المنطق ويتمثل الأول منهما بالشكل التالي:

% هي Y

% تحمل ذات الصفات الذاتية ل Y

استعان بارمنيدس بحجته المعروفة (المعضلة) Dilemma مبـــرراً موقفه هذا، معتمداً فيه على رفض النقيضين معاً كي يرتفع الخلاف مع الخصم.

وأما(طريق الظن) فهو حكم حسي لا يصدق حمله على معنى العلم الصحيح لانه يعتمد الظواهر من الامور، ولكننا مـــضطرون اليه اضطراراً بأعتبار أن الاشياء واحد في العقل كثير في الحـــس. فهو اضعف الايمان في مشكلة المعرفة الـــصادقة. ومهمـــا يكـــن فخطوة بارمنيدس هذه جمع بين نقيضين، ولا ندري كيـــف اجـــاز لنفسه ذلك بعد مرحلة اليقين الذي اراد؟!

وعلى الرغم مما ذكرنا فموقفه الاصيل يؤدي الـــى نكـــران عالم الحس، لان الحقيقة الصادقة هي التي تطابق الفكر موضـــوعاً ووجوداً ولا تختلف عنه اصلاً، بحيث يدفعنا هـــذا الموقـــف الـــى تجريد مبادئ عقلية خالصة كان لها اثرها الكبير في المنطق قـــديماً وحديثاً.

واذا قيس موقف بارمنيدس من بعدٍ آخر كان لوجهة نظـــره في الوجود عمق قلّ نظيره بين القدماء من حيث إنه اكد أن العقـــل هو السبيل الوحيد إلى ادراك الوجود وما سواه ظل زائـــل، فأقـــام الرجل الميتافيزيقا على اصول عقليـــة ومنطقيـــة طبعـــت الفكـــر الانساني بطابعها قروناً عدة من الزمان.

ومن طريف ما يذكر هنا أن الشيخ الرئيس ابن سينا ذهـــب مذهباً معيناً في تفسير موقف بارمنيدس وتلميـــذه مليـــسوس نحـــو

الوجود، وذلك في مخطوطة الطبيعيات من كتاب الشفاء حيث جاء رأيه بما فحواه[1]:

«إن الشيخ (اي ابن سينا) غير محصل لارائهما على حقيقتها، ولكنه يميل الى أنه لا يمكن أن يبلغا من السفه والغباوة المبلغ الذي يدل عليه ظاهر كلامهما، فلعل اشارتهما كانت الى الموجود بمعنى إنه غاية ينتهي اليها كل شيء، والذي ينتهي إليه يتخيل انه متناه من حيث انه ينتهي اليه. او أن يكون غرضهما هو أن طبيعة الموجود بما هي طبيعة الوجود معنى واحد بالحد والرسم، وان سائر الماهيات هي غير نفس طبيعة الموجود لانها اشياء يعرض لها الوجود ويلزمها كالإنسانية، فإن الانسانية ماهية وليس الموجود ولا الوجود جزءاً لها بل الموجود خارج عن حدها لاحق لماهيتها، فيشبه ان يكون من قال انه متناه عني انه محدود في نفسه ليس طبائع ذاهبة في الكثرة، ومن قال إنه غير متناه قصد انه يعرض لاشياء غير متناهية...»

25- ويجدر هنا أن نحدد مذهب بارمنيدس بالنسبة لتيارات الفكر المختلفة ونعني بذلك محاولة وضعه في اطار معين من المثالية او المادية او في حد وسيط بينهما؟

يميل جلّ القدماء الى أنه مادي النزعة باختلاف صور تأثيراتهم به، ومن اولئك امبادوقليس وانكساغوراس وديمقريطس

---

[1] انظر: مخطوطة كتاب الشفاء لابن سينا، قسم السماع الطبيعي، مكتبة بودليانا، اكسفورد تحت رقم: Ms. Pococke, 125 ونميل الى اعتبار المخطوطة هذه من اسلم واصلح مخطوطات الشفاء في الغرب، ويقوم المؤلف حالياً بتحقيق قسم السماع الطبيعي منها.

ولوقيبوس ولو كريتس وارسطو. ويذهب المحدثون -لا على سبيل الحصر - الى موقفين احدهما يتميز بتأييد موقف القدماء وعلى رأس هؤلاء زيلر وبرنت ورسل، وثانيهما يتميز بالميل به نحو المثالية وتغليب المنطق كأساس للمذهب ومن هؤلاء رينهرت وبرونوبورخ وكورنفورد. وأما الذين اختاروا الجمع بين الاتجاهين المثالي والمادي فيمثلهما الاستاذ ري والسيدة مارغريت تايلر.

والحكم على موقف بارمنيدس صعب حقاً ولكننا نميل الى تغليب روح المثالية عليه بأعتبار أننا اخذنا بالرأي الذي يجعل من الحكيم المذكور رائداً للمنطق والميتافيزيقا معاً. يضاف إلى هذا رواية زينون ومليسوس -وهما حكيمان ذبا عن استاذهما ذباً صادقاً مخلصاً - التي تتضمن ان بارمنيدس اكد لا جسمانية الوجود، من حيث انه لو كان موجوداً فلا بد أن يكون واحداً واذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون واحداً واذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسماً، اذ لو كان له جسم فلا بد أن يكون ذا اجزاء، فموقف بارمنيدس ازاء المشكلة ظني بحت، والظن لا يغني عن العلم شيئاً.

26- ولم يقتصر بحث بارمنيدس على الوجود والفكر فحسب، بل تعداه الى الطبيعة والنفس فكان يرى مثلاً أن العالم مرتب على شاكلة اكلة مضفورة مركب بعضها على بعض، ومنها ما هو مخلخل ومنها ما هو متكاثف ومنها ما هو مجتمع. ومال الى ان المسكون من الارض هو ما تحت منطقتي المنقلبين وأنها تتموج ولا تتحرك لان بعدها من الجهات كلها متساوٍ. وينقل زيلر معتمداً على رواية ثاوفراسطس أن بارمنيدس يعد اول متكلم عن الشكل الكري للارض، ولعله استفاد بعض ارائه الفلكية من تلمذته على يد

اميناس كما ذكرنا سابقاً، وكان يرى ان القمر مساوٍ في حجمه لحكم الشمس وانه يستمد النور منها.

واخيراً فإن بارمنيدس كهرقليطس سواء بسواء، كلاهما شك في الحس وبداهته وحاولا تصحيح الحكم عليه من خلال(الفكـــر)، فسلك كل منهما مسلكاً خاصاً به وانتهيا الى نتائج متباينة بعـــضها مع البعض الاخر، ولكنها كانت ولا تـــزال قيـــد دراســـة وعنايـــة الباحثين والمفكرين.

27- حكيم آخر من ايليا تتلمذ على يد مؤسس المذهب فحفظ له هذا الفضل طيلة حياته. تعتور دراسته صعوبات جمـــة ذلـــك لان التاريخ العام ضنين في التحدث عن سيرته وشخصه ضنة نحـــسبها متعمدة، ويلتحف منحناه الشخصي غموض وابهام بحيث يعسر معه معرفة تطوره الذاتي الذي واكب مذهبه خطوة فخطوة بأعتبارها انه معاناة وتجربة صادقة لحياته الخاصة. وكـــان ضـــمن مجموعـــة المغمورين في حنايا التاريخ حتى عـــصورنا المتـــأخرة، لا يهـــتم بأفكاره الا صفوة الباحثين الذين ادركوا الغور البعيد الذي دفع بـــه الى تقديم معضلاته عن الوجود، ويرتبط تاريخه العام غالباً باســـم استاذه بارمنيدس حيث يشرح لنا افلاطون علاقة زينون بأستاذه في محاورة بارمنيدس شرحاً روائياً جذاباً[1]. ويميل بعض الباحثين الى

---

[1] انظر:

Plato, (a) Parmendes, 128 A- D
(b) Pheadrus, 261 D

يقدم افلاطون زينون محاوراً في(بارمنيدس) ولكن لا يحاول خـــلال الحـــوار مناقشة ارائه الرياضية بل يكتفي بردّ حججه ضد الكثرة، بينا يـــصفه فـــي←

اعتباره من نسيج خيال افلاطون وشاعريته! ومهما يكـن فتلمذتـه على يد بارمنيدس لا ترتفع اليها الريبة مطلقا، ولم تقتصر حياتـه على هذه العلاقة الفكرية فحسب، بل شارك وبصورة فعالـة فـي الحياة الاجتماعية والسياسية لبلاده بدلالـة موقفـة مـن الطاغيـة نيركوس امير ايليا، حيث تواطأ زينون مع جماعة مـن مواطنيـه على قلب نظام الحكم وابعاد الطاغية عن عرشه، ولكن لئيماً مـن الناس افشى السر الرهيب، فزج الرجل بالسجن ولقي شيئاً كثيـراً من التنكيل بغية اضعاف ارادته كي يبوح بأسماء زملائه المشاركين معه في حركة الانقلاب، ولكنه ابى لنفسه هذا الموقف، وخـشي أن ينهار امام هذا الترهيب الظالم، فقطع لسانه بيده كي يعود ابكـم لا ينطق، وقوياً لا ينهار! وإن دلت هذه الصورة التراجيدية على شيء فإنها لدلالة واضحة على مدى مشاركة الفيلسوف اليونـاني همـوم مجتمعه ومآسي عصره ومواطنيه، وإنها لكذلك مهماز يشهر بوجه اولئك الذين يحسبون الفلسفة ترفاً عقلياً غارقاً في الخيال ليس غير!

28- تمثل مذهبه في كتاب رد فيـه علـى القـائلين بـالكثرة والحركة معاً، فأنكرها واعادها سكنات متعاقبة، واسـتعمل لتأكيـد وجهة نظره هذه قياس الخلف Ad Impossible كي يثبت الاصل ببطلان النقيض[1]. ومغالطاته كانت مجال نقاش طويل لارسطو في

←محاور(فيدراس) بأنه رجل(يجعل الشي والشيء نفسه يظهـران متـشابهين ومختلفين، واحداً ومتعدداً، ساكنين ومتحركين).

[1] قياس الخلف من اكثر القوانين المنطقية تأثيراً على الفكر القـديم، يعرفـه الشيخ الرئيس ابن سينا بأنه القياس الذي تبين فيه المطلوب من جهـة تكـذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركبا من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي. ←

مؤلفاته. وكذلك حاولت الرواقية أن تتفهم نفي الحركة بعمق اكثر مما اثاره المعلم الاول حولها، ونحن عرفنا حجج زينون من خلال كتب ارسطو طاليس[1]، على الرغم من أن المعلم الاول لم يكن موضوعياً خالصاً في نقده لها.

ويقيت حجج زينون على شاكلتها القديمة ينظر المعارضون لوجهتها نظرة نابعة عن قبولهم لاوليات او مقدمات تابعة باصولها لنتائجهم البعدية بالذات، حتى انبرى إليها العالم النمساوي بلزانو Balzano (1781- 1848م) فوقف منها موقفاً يتباين وحكومة القدماء عليها، ولكن لم يكن موقفه مؤدياً الى نقد حدي لها، بل كان متأثراً - بسبيل غير مباشر -بيقظة الروح الرياضية التي اثارها النقاش حول المغالطات خلال القرن التاسع عشر. ثم ظهر

←ويمكن صياغته حديثاً على الوجه التالي:

اذا كان (C , P) يلزم عنهما (E)

فإذا افترضنا أن النتيجة كاذبة وان P صادقة ينتج من ذلك أن C كاذبة ايضاً:

(p 6← (8 E 6)←(E← C 8 P)

ويترجم الاستاذ ديفيدروس قانون الخلف الى العبارة التالية:

Reduction an impossible. بينا ترد احياناً تحت تركيب آخر هو:

Reductio ad obsurdum. والاستعمال الاخير يصطلح في الرياضيات عادة، ويمتاز بأنه برهان مباشر يختلف بعض الشيء عن قياس الخلف. انظر:

ابن سينا- كتاب النجاة، القاهرة 1983، ص55 وكذلك:

D. Ross, Aristotle, London, 1956. p. 35

A. Tarski, op. cit. p. 159.

(1) انظر: طبيعيات ارسطو طاليس نشرة ديفيدروس باكسفورد وبالنسبة لموقف الرواقية تجاه هذه الحجج قارن:

Arist., Physica, 9, 136 b

R. Hicks, Sstoic and Epicurean, New York, 1962.

جورج كانتور G.Cantor استاذ الرياضة التحليلية بجامعة هيل في حينه، فقدم عنها دراسة نقدية مفصلة.

وقد يتساءل القارئ عن القصد الذي دفع زينون الى تقديمه هذه الحجج، هل ارادها لوجه الجدل فحسب؟ او كان في الميدان الفكري خصوم دفعوا به الى ابتكارها للمنافحة عن رأي استاذه في الوحدة الثابتة؟ عند مماحكة الموقف يظهر أن هناك اختلافاً في الحكم عليها: فقسم يرى أنها موجهة ضد الفيثاغوريين مباشرة الذين كانوا يقولون إن الاشياء مؤلفة من وحدات منفصلة، ومن انصار هذا الرأي الاستاذ برنت[1]. وقسم يرى أنها حيكت ضد الفلاسفة الذريين. بينما يميل هيجل الى أن الحجتين الاوليين تدفعان فكرة قبول انقسام اللامحدود، والاخريين تدفعان فكرة الانقسام ذاتها، فهي اذن موجهة ضد اولئك المنافحين عن احدى هاتين النظريتين. ويذهب الفيلسوف رسل الى أن جدل زينون موجه بشكل مباشر الى الفكرة القائلة إن المكان والزمان يحتويان على(نقاط) و(لحظات) معاً، وضد النظرية التي تدعي أن امتداد المحدود في الزمان يحتوي اعداداً محدودة ايضاً من النقاط واللحظات، ومن هنا فموقفه جدلي فحسب[2]، حيث اراد -وبجدية مخلصة- تأكيد أن الكثرة خداع وأن المكان والزمان غير قابلين للانقسام البتة. ولانه كان يعتقد ايضاً استحالة الحركة في الامتداد المنقسم الى ما لا نهاية، ويرى انتفاء تكوين الامتداد، ولكن يبدو انه لم يشر إلى أنكار وجوده!.

---

(1) انظر: Burnet, Early, op. cit. p. 362.

(2) قارن: Russell, Our Knowledge, op. cit. p. 174.

ويدّعي افلاطون اخيراً -على لسان زينون- أن حججه صيغت في الدفاع عن موقف بارمنيدس ضد اولئك الساخرين من ارائه، وهم لا يعلمون أن موقفهم اكثر شنعة وتعسفاً منه[1]!

29- يقدم زينون حججه بصورتين اولاهما تتعلق بإبطال الكثرة، وثانيهما تدور حول إبطال الحركة.

اما الاول فيعرضها بأربع مراحل[2]

يقول:

(1) لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة في المكان، او كثرة احاد غير ممتدة ولا متجزئة. والحجة الاولى تنظر في الفرض الاول ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع، فيمكن قسمة اي مقدار الى جزأين ثم الى جزأين وهكذا دون أن تنتهي القسمة الى احاد غير متجزئة، لان مثل هذه الاحاد لا تؤلف مقداراً منقسماً واذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاوياً اجزاء حقيقية غير متناهية العدد، وهذا خلف.

(2) ننظر في الفرض الثاني وهو أن الكثرة مكونة من احاد غير متجزئة، فنقول إن هذه الاحاد متناهية العدد، لان الكثرة إن كانت حقيقية كانت معينة، وهذه الاحاد منفصلة والا اختلط بعضها مع بعض، وهي مفصولة حتماً بأوساط Means وهذه الاوساط بأوساط وهكذا الى ما لا نهاية، مما يناقض المفروض، فالكثيرة بنوعيها غير حقيقية!

---

[1] انظر: Plato, Parmenides, 128 ff.

[2] اخترنا الحجج الاربع ضد الكثرة بصياغة الاستاذ المرحوم يوسف كرم. انظر كتابه- (تاريخ الفلسفة اليونانية)، ص31.

(3) اذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من احادها يشغل مكاناً حقيقياً، ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو ايضاً في مكان، وهكذا الى غير نهاية، فالكثرة اذن غير حقيقية.

(4) اذا كانت الكثرة حقيقية وجب أن يقابل النسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة الآف من الحبة نفس النسبة بين الاصوات الحادثة عن سقوطها الى الارض، ولكن الواقع أن لا وزن لها، فليست الكثرة حقيقية[1].

ويظهر لنا من الحجج السابقة ان الأولى منها تنهض على العدد، او ما اسماه المترجمون العرب قديماً بقاعدة (التنصيف) اي القسمة الثنائية، والثانية تستند الى المقدار، والثالثة ترتبط بالمكان، والرابعة تتعلق برد المعرفة الحسية وادراكاتها الكلية.

ويميل زيلر الى اعتبار الحجج الاربع تتضمن تركيباً واحداً من حيث الغاية، ويعلق الاستاذ ديفيدروسRoss في نشرته لطبيعيات ارسطو Phys. 479 على الحجة الاولى بما فحواه:

إن الكثرة يجب ان تكون محدودة او لا محدودة في العدد فحسب، فتارة هي محدودة باعتبارها كثرة كما هي لا اقل ولا اكثر، وتارة غير محدودة بأعتبار اخر وهو أن الشيئين يكونان شيئين في حال الفصل بينهما فقط، ولكن لكي يمكن فصلها يجب أن يكون(شيء) بينهما أي بين الشيئين المنفصلين، وكذلك في ان يكون شيء في هذا الشيء -بين طرفيه -الذي هو وسيط في الفصل

---

[1] هذه الحجة موجهة ضد بروتاغوراس ومعرفته الحسية،

قارن: Burnet. Greek Philo. op. cit. p. 93.

بينهما، وهكذا الى غير نهاية Ad Infinitum ولا يمكن الركـــون الى احدى النتيجتين معاً، لذا يظهر عند ذاك أنه يوجد شيء واحـــد وبصفة واحدة لا غير!، ومهما يكن فقبول الحجة لا يتم ما لم تفهـــم على ان الاشياء المبحوث عنها يجب ان يفرض فيها مجموعة مـــن النقاط على خط ما، بحيث بين كل نقطتـــين (مـــثلاً a^1 a^2) يمكـــن الحصول على نقاط اكثر مثل a^3 a^4 وهكذا بلا انقطاع.

واما إبطال الحركة فقدم زينون اربع حجج ايضاً[1]:

(1) إن كان القاطع للبعد لا يقطعـــه الا بعـــد قطـــع نـــصفه، وانصافه لا نهاية لها، فقطعه لها إنما يكون قد قطع ما لا نهاية له. وما لا نهاية له لا يأتي المبتدئ له على الفراغ منه، فليس احد يقطع المسافة، وهكذا الى غير نهاية[2].

---

[1] انظر: الطبيعة لارسطو طاليس -ترجمة اسحق بن حنين مع شـــروح ابـــن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وابي الفرج بن الطيـــب- نـــشرها دكتـــور بدوي، القاهرة 64- 1965/ 717- 718 حيث اعتمدنا النص القديم للحجج.

[2] يعلق ابن الطيب(الطبيعة -سابقاً- 2/ 717) في شرحه على هـــذه الحجـــة فيقول: إن اراد بهذه الانصاف التي لا نهاية لها، الانصاف المتوهمة والـــنقط، فان هذه تمر في الوهم بلا نهاية، وإن اشار الى القطع الموجود فهذا انما قطع شيء هو موجود بالفعل، وهذا الموجود بالفعل هو متناه بالفعل، وكان القـــاطع انما يقطعها بالفعل، فيجب أن يتناول هذا القطع ما هو موجود بالفعل لا غير. وما هو موجود بالفعل ليس هو بلا نهاية فليس يقف القاطع للبعد عن الفـــراغ مما لا نهاية له.

وتعليق ابن السمح هنا يبدو وبشكل خفي أنه ادرك في الفرض الاول المعنـــى الرياضي ادراكاً مبهماً في حجة زينون حين قال «فإن هذه تمر في الـــوهم←

(2) إن كانت حركة موجودة يلزم الا يلحق اسرع سريع حركة ابطأ بطيء اذا تقدمه البطيء بقطع مسافة ما او غيرها، لانه يجب اولاً أن يكون السريع يقطع الفضلة التي سبق بهـا البطـيء، ولا يمكن ان يقطعها لان انصافها لا نهاية لها، فهو ابداً يكون مـشغولاً بقطعها، والبطئ قد اتى على قطعها وهو مشغول بمـا زاد عليهـا وقاطع لشيء من الزيادة، ويلزم من كلتا الجهتين الا يبلـغ القـاطع الى الطرف، ولا يحلق ابطأ بطيء احضاراً[1]

(3) يلزم أن يكون المتحرك في ساعة او غيرها سـاكناً فيهـا متحركاً معاً. فالسهم المتحرك مثلاً حالته السكون فـي الواقـع -أو بالاحرى أنه يقطع المسافة بسكونات متعاقبة -فهو في مكانه الـذي

→بلا نهاية» اما الناحية الثانية فهو يكرر موقف القدماء نحو الحجـة، اولئـك الذين ادركوا منها الناحية الفعلية والواقعية، وهو امر لم يقصده الحكيم الايلي.

[1] يعلق ابن الطيب ايضاً(انظر: المصدر السابق 2/ 717- 718) على هـذه الحجة فيقول: هذا الشك إنما نتج عن قوله التنصيف(القسمة الثنائية) الذي اخذه بالفعل وهو موجود بالقوة، فما أن يسلم أن المتناهي الاقطـار يقطـع فإنـه لا محالة يلزم ان يلحق السريع البطئ، الا ان يكون البطء في اخر المـسافة. الا ان السابق، أي السريع ليس يلحق البطيء حتى يكون سابقاً اي حتـى يكـون سريعاً، بل يحلق بعد زمان، وانما يجب ان يلحق لان السريع هو القاطع مدى طويلاً في زمان قصير، ولا بطيء هو القاطع لمدى قصير في زمان طويـل، فليس يمتنع ان يكون في الزمان الذي قطع البطيء فيه الذراع في نصفه يقطع السريع ذلك الذراع وشبراً، فاذا قطع البطئ الشبر الزائد في نصف ذلك الزمان وهو نصف ساعة، وفي نصف ساعة يقطع السريع الذراع والشبر الزائد، فهو لا محالة يلحقه!

وجد فيه او في غيره، والثاني لا يجوز، فالسهم ثابت في مكانه، باعتبار أن الزمان منقسم إلى ما لا نهاية من الآناتNows.

(4) إن الاجسام المتساوية في السرعة تقطع مكاناً متساوياً ايضاً اذا تحركت ضد حركتها، بحيث ان احدها يتحرك من وسط ميدان غير متحرك، والآخر من طرف الميدان المتحرك، حركة مستوية السرعة، فيكون متحرك متساوي السرعة قطع احدهما البعد الذي قطعه الآخر في نصف الزمان الذي قطعه الأول، وهذا خلف[1].

وهكذا تنتهي حجج زينون ضد الحركة، فالاولى منها متعلقة بقسمة الزمان، والثانية تستند الى السرعة وتسمى حجة اخيل والسلحفاة، وكلاهما تخصان المكان، والثالثة تقوم على نفس حركة السهم فوصفت به، والرابعة تنهض على تساوي الشيئين مكاناً وسرعة، وكلها تعتمد حكماً خاصاً في تفسير طبيعة الزمان والمكان وموقف القدماء منهما.

وعلى الرغم من هذا فموقفه في حجته الاولى في نفي الحركة، لم يحصل على حل شاف لدى الاوائل، ولا يزال من الناحية الرياضية يمتلك مجالاً كبيراً في ابحاث النهاية واللانهاية،

---

[1] يقول ابن الطيب (انظر: المصدر السابق 718/2) :والغلط الذي دخل في هذا الشك من قبل أنه اخذ فيه أن الزمان الذي فيه يقطع المتحرك العظم الساكن يجب ان يكون مساوياً للزمان الذي يقطع فيه متحرك اخر مساو في السرعة لهذا العظم ايضاً متحركاً في خلاف جهة القاطع، وهذا الاخذ كذب، ذلك ان قطع كل واحد منهما اذا تحرك الى ناحية صاحبه فقد اشتركا في القطع، فقل زمان القطع لو كان المتحرك واحداً، الا أنه اسرع!

فكأن صاحبه مؤسس حقاً لفلسفة اللامحدود التي اثرت جدياً في الفكر المعاصر، ولعل رابع هذه الحجج اكثرها تعقيدا بحيث لم يتفهم حتى ارسطو عمق ما ادعاه زينون في معضلته، و(مشكلاته) في الواقع اكثر تجريداً من الحركة ذاتها بل هي في اطار رياضي - ميتافيزيقي بحت.

يقول الفيلسوف المعاصر هنري برجسون[1] إن موقف زينون ناتج من الالتباس بين الحركة والفضاء، لان المدى الذي يفصل مركزين من المراكز يقبل التجزئة دائماً، ولو كانت الحركة مؤلفة من اجزاء كأجزاء المدى يفصل مركزين من المراكز يقبل التجزئة دائماً، ولو كانت الحركة مؤلفة من اجزاء كأجزاء المدى عينه لما قطعت المسافة، ولكن الحقيقة هي ان كل خطوة من خطوات (اخيل) فعل بسيط لا يتجزأ، لذلك يسبق اخيل السلحفاة بعد مرور عدد محدد من هذه الافعال. ولما كان الفضاء خاضعاً للتجزئة والتركيب ثانية وفقاً لاي قانون ما، فقد أجاز الايليون أن يركبو حركة اخيل المجملة ثانية، ليس بخطوات اخيل بل بخطوات السلحفاة، وهكذا اقاموا محل (اخيل الراكض وراء السلحفاة دائماً) سلحفتين مقيدتين بعضهما ببعض لا تخطوان الا الخطوات ذاتها، ولا تقومان الاّ بأعمال متعاصرة بحيث إنهما لا تدرك الواحدة

---

[1] أنظر: Russel, op. cit. p. 187.

وأنظر كذلك: H. Bergson, Essai sur Les donnees immediates de la Conscience, Paris, Paris, 1940, P. 65 ff. ومن المستحسن الرجوع الى كتاب الاستاذ رايل حيث يبحث المعضلة بشكل ادق واكثر جدية: G. Ryle, Dilemmas, Cambridge, 1966, p. 36- 53.

الثانية، ولكن لماذا سبق اخيل السلحفاة؟. ذلك لان كل خطـوة مـن خطواته وخطوات السلحفاة إنما هي افعال لا تتجزأ من حيث إنهـا افعال، ومقادير من حيث إنها فضاء، والجمـع لا يتـأخر عـن ان يعطي الفضاء الذي تعبره السلحفاة مع الاسبقية التي منحتها عليـه، لذلك لم يهتم زينون بهذا عندما ركب ثانية حركة اخيل وفقاً للقانون ذاته الذي ركب به ثانية حركة السلحفاة، ناسياً أن الفـضاء يمكـن تفكيكه وتركيبه ايضاً بطريقة اختيارية، وهكذا مزج زينون الحركة بالفضاء.

ولا شك في أن حجج زينون في قياس الخلف -على الـرغم مما ذكرناه- تنحو منحى جدياً هادفاً عند صاحبها، ولولا ذلك لمـا بقيت مئين من السنين مجالاً للجدل والنقاش، ويستحسن النظر اليها لا بحكم الحس، لان الحس يخبرنا وبكل مدركاته ان السهم يتحرك وان اخيل سبق السلحفاة، ولكنّ الهدف الذي اراد الفيلـسوف هـو الناحية الجدلية التي تنهض على أنَّ الحكم علـى الأشـياء لا يـتم بظواهرها، بل بمنطق العقل وتحليله، لان الحقيقة عقلية قبـل كـل شيء، ومهما يكن فنظرة زينون إلى الزمان والمكان وطبيعتهما تعد عملاً بكراً، دفع كثيراً من الوالجين من بعد إلـى التحـدث عنهمـا ومحاولة تفهم حقيقتهما، وانتهوا الى مواقف متباينة، يعود قـصب السبق فيها دون ريب الى زينون شيخ الجدليين في عصره.

ومن الظلم حقاً ما يدعيه البعض من أن حججه تميـل نحـو السوفسطائية بل على العكس، ففي نظرته ما يشعر بقرابة واضـحة بينه وبين مذهب المنتالزم الحديث الذي يمتاز بنظـرة ميتافيزيقيـة مقصورة على حقيقة العقل الفردي وحالاته الذاتية فحسب، وفـرق

ولا شك بين الادعاء بأن ادلته سوفسطائية، والقول إن الفلسفة السوفسطائية استغلت حججه في سبيل تدعيم كيانها كما فعلت مع غيره من الفلاسفة السابقين على سقراط.

ومما يلحظه المتتبع ايضاً أن هناك بعضاً من الباحثين -قديماً وحديثاً- يذهب إلى القول بأن زينون لم يُضف شيئاً جديداً الى الفكر الفلسفي والعلمي في عصره والعصور التي تلت[1]، وانه لم يكن سوى ذاب عن رأي استاذه في تجريده للوجود كما وكيفاً معاً... ولا ندري اية جدة يريدون اكثر مما ذكرناه من تأثير خطير على الانسانية سواء في جانب مشكلة الزمان والمكان، او النهاية واللانهاية في الرياضيات، او في جدلية العقل المنطقية، او ليس في هذا الموقف ما يدفع بعيداً الدعاوة التي يدعون؟! وفوق هذا وذاك فإن الابتداع الفلسفي لا يقاس بدلالة الكم بل بدلالة الكيف، فإن صح هذا فلم لا يعتبر زينون احد المبتكرين في عصره، ابتكاراً يستوعب مدى واسعاً للبحث والتنقيب حتى لدى الفلسفات المعاصرة. ومن هنا فنحن ننظر اليه باعتبار أن موقفه يمثل مجموعة من التأملات المنطقية تغوص في اعماق الفكر الانساني وستبقى هي بالذات عنصراً حياً مدى الزمان.

---

[1] نحن نميل الى الاعتقاد بأن سبب هذا الموقف لدى القدماء وبعض المحدثين هو ايحاء افلاطوني خالص، ورد في محاورة (بارمنيدس)على لسان زينون بأنه لم يأت بجدية اكثر مما قاله الاستاذ من قبل! واخذت العبارة كأنها صادقة كل الصدق، وأنها تمثل حقاً موقف زينون القديم. ولسنا ننعى على الرجل صدقة في عبارته او كذبه، ولكن موقفه كان ولا شك مجلبة واداة بيد القدماء والمحدثين للحكم المبتسر على زينون.

مليسوس

(444- ؟ ق. م.)

30- هو ثالث الثلاثة وليس آخرهم، ايوني المنبت، ايلي الفكر والاتجاه، ازدهر في الاولمبياد الرابع والثمانين، تتلمذ على يد بارمنيدس كصاحبه زينون، وتتفق كتب الرواية عنه انه قاد حملة مدينته ساموس ضد اثينا في معركة ضروس كان النصر في النهاية حليفه، وشارك في معارك اخرى انتصر فيها على بريكليز كما يروي ذلك ارسطو طاليس نفسه.

الف كتاباً موضوعه (في الطبيعة او الوجود) لم يبقَ من نصوصه الاصلية سوى عشر شذرات حفظها لنا سمبلقيوس خلال شروحه على ارسطو ولافكار السابقين على سقراط، وقيل إنه انتهى منه في عهد الشباب[1].

31- ينهض مذهبه على أن الموجود غير متكون اي ليس هو كائناً بعد ان لم يكن، وكل ما ليس بمتكون فلا مبدأ له، فالموجود لا مبدأ له، وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له، لان سلب المبدأ وسلب النهاية واحد، وكل ما لا نهاية له فهو مستوعب لجميع الاماكن، فالموجود اذن واحد محتوٍ على جميع الاماكن لم يبق مكان لسواه[2]، لذا فالموجود صفته الابدية واللاتناهي والتجانس، لا يفسد ولا يزول ولا يحدث، فهو واحد على الحقيقة[3].

---

(1) انظر: Kirk and Raven, op. cit. p. 299.

(2) انظر: الطبيعة -ارسطو طاليس. 19/1.

(3) يعلق ابن السمح (انظر: الطبيعة - سابقاً- 19/1 -20) على موقف مليسوس فيقول: اعلم أن هذا العكس الذي ذكره هو قد رام فيه العكس الجاري على←

وكذلك انكر التغّير والحركة والكثرة عن الوجود، واحاطه بنعت الحياة الدائمة، وابعد عنه فكرة الخلاء وذلك لاستحالة وجود التكاثف والتخلخل[1]. وانتقد مذاهب الطبيعين الاوائل باعتبار أن سبيلهم في الحكم على الأشياء هو الحس، خادع مراوغ، فليست الحكومة للحس بل للعقل ذاته، فهو الذي يقودنا الى الايمان بثبات الوجود ووحدته.

والذي نلحظه أنه اعطى للوجود صفة الانطلاق واللانهاية، بينما ذهب استاذه الى تأكيد مبدأ الوحدة. يضاف إلى هذا اعتقاده بأن المطلق من حيث الزمان مطلق كذلك من حيث المكان، اي لا متناه، ولكن مليسوس لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني بل ترك الامر على عواهنه[2].

←سبيل التضاد، ومن حق هذا العكس أن يرفع التالي ليرتفع معه المقدم، ولا يرفع المقدم معه التالي: كما انا اذا قلنا: كل ما هو انسان فهو حيوان لم يجز القول بأن كل ما ليس بإنسان فليس بحيوان. بل التضاد: كل ما ليس له مبدأ فليس بمتكون. واذا ضم هذه المقدمة الى قوله: ما ليس له مبدأ فليس له نهاية، كان الاقتران من سالبتين، والعكس الذي ذكره انما يصح اذا كان المحمول والموضوع متساويين.

[1] يعلق يحيى بن عدي (انظر: الطبيعة ايضاً، ا/355) على هذا الرأي بقوله: لم قال مالسس(مليسوس) ان الكل بلا نهاية احال أن يتحرك لانه قال ليس شيء فيه، وذهب عليه أن حركة الاستحالة لا تحتاج الى تبديل المكان، والحركة الدورية انما تكون في مكان المتحرك ايضاً، والحركة المستقيمة تكون من دون خلاء اذ كانت بالتبديل.

[2] انظر: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص33.

32- ويضم إلى مدرسة ايليا مفكران آخران همــا فيلــولاوس وإيريتوس وكلاهما من مدينة كريتون موطن الفيثاغوريـــة القـــديم. ويروى عن الاول منهما -الذي عاش في فترة الحكيم -انه هو الذي طلب الى افلاطون أن يكتب الى (ديــون) يرجــوه ابتيـــاع كتـــب الفيثاغورية ومخطوطاتها قبل ضياعها وفساد الكثير منها، وينــسب لفيلولاوس كتاب عنوانه (في الطبيعة) في ثلاثة مقالات يذكره ديلز في نشرته للشذرات[1].

ومن طريف ما يحدثنا فلوطرخس[2] عن فيلولاوس أنه كـــان يرى ان فناء العالم يحدث على طريقتين احداهما بنار من الــسماء تسيل منه، والاخرى بماء قمري حيث ينقلب القمر وينسكب المـــاء! وذهب الى أن جرم الشمس كالزجاجة يقبل استنارة النار التي فـــي العالم ويبعث الضوء الينا، فتكون الشموس ثلاثاً: احدها التـــي فـــي السماء وهي نارية، والثانية التي تكون على سبيل المرآة، والثالثــة الانعكاس الذي يأتي الينا لاننا نسمي هذا الضياء باسم الشمس لانـــه صورة الصورة!.

---

[1] انظر: H. Diels, Frag. Vol. I. T. 3, p. 301.

[2] للوقوف على آراء فيلولاوس وايرتيوس مفصلا يستحـــسن الرجـــوع إلـــى المصادر التالية:

(a) K. Freeman, Pre- Socratic Phi;osphers.
(b) Kirk and Raven, Pre- Socratic Phlosophy.
(c) Burnt, Early Greek Philosophy.

ولقد ذكرنا مصادر نشرها وتاريخ الطبع في التعليقات السابقة.

واما عن الارض فكان رأيه يساوق الفيثاغورية الاصيلة سواء بسواء[1]

33- وبعد ففي عرضنا السابق لافكار الايلين تظهر سمات التأكيد على جانب الوحدة في المذهب تأكيداً سنلمس آثاره على افكار اليونان القابلة، وفي الواقع أن المذهب في تطرفه -وما قام على نقيضه- يمثل نزاعاً مستمراً في جيل طويل من الفكر، يلتحم في سلسلة متلاحقة تمتد حلقاتها الى عصرنا الحاضر، فللأول انصاره، وللثاني اتباعه. والميل عند بعض المفكرين ان مذهب التعدد اقرب الى العلم والفطرة معاً، من حيث إن مذهب الوحدة ينهض على منطق فاسد مبتسر اوحى به المتصوفة واتباعهم كما يعتقد ذلك اللورد رسل.

ولسنا نأخذ على موقف الفيلسوف البريطاني هذا سوى روح المبالغة فليس حال الفطرة كما نعتقد ارجح من حال العقل، والامر يختلف بتباين الحكم عليه، سواء رضينا بالوحدة اصلاً، او بالكثرة مذهباً.

---

[1] انظر:
Russell, An Outline of Philosophy, London, 1927, p. 262 ff.

فلاسفة الكثرة والتعدد

امبادوقليس- انكساغوراس

أمبادوقليس

(495- 435 ق. م.)

34- وُلدَ في مدينة أغريغنتيا من أعمال صقلية، ويعتبر المواطن الوحيد من الدوريين الذي لعب دوراً في الفلسفة[1]، وقد ازدهر خلال الأولمبياد الرابع والثمانين، وكانت حياته موضوعاً طريفاً استوعب كثيراً من الحكايات الشعبية المشكوك في صحتها ولها وشائج شبَهٍ بما يروى عن حياة فيثاغورس وهرقليطس، وأكثر القصص عنه يستند إلى مأثورات ديوجينس وما حكاه عن حياته السياسية وطريقة موته.

تحدثنا الروايات التاريخية عنه حديثاً مجملاً خلاصته أنه مال منذ صباه الباكر إلى الأخذ بالإتجاه الديمقراطي في عصره، فلعب سياسياً دوراً مرموقاً، فشجب حكم الطغاة، وواسى المنكوبين وعطف على الفقراء، ووزّع ما يملك على أصحاب الحاجات من أبناء مدينته، فكسب بذلك رضاهم وحبهم وتأييدهم بحيث اندفعوا نحو تنصيبه أميراً عليهم، ولكن نفسه العالية أبت قبول هذا المنصب، لأن في قبوله إياه خسارة معنوية لا يعدلها رصيد مادي.

وتميل بعض الروايات إلى القول بأنه بالغ في شخصيته حتى ادعى النبوة بلْه الإلوهية واحتمى بسلطانها وذعن الناس لأقاويله

(1) أنظر: Burnet, Early, Op. cit. P. 197.

زمناً طويلاً[1]. ولكن الواقع أن الرجل لم يكن سياسياً فحسب بل رجل علم وحكمة وطب، استهوته فكرة خلاص الانسان من عجلة الميلاد عن طريق التطهير والتقشف، فكأن هناك صلة روحية بينه وبين تعاليم النحلة الأورفية التي كانت منتشرة في مدينته.

وفي شذراته مسحة أرستقراطية على الرغم من غلبة العنصر الديمقراطي على حياته العلمية -نظمها شعراً مقلداً فيها سداسيات بارمنيدس كما أشرنا من قبل، وبقي من أشعاره أكثر مما بقي لغيره من الفلاسفة السابقين على سقراط، وتمثلت أفكاره في قصيدتين: (في الطبيعة) و(في التطهير)، نشر منها ديلز حوالي(350) شطراً من أصل(5000) شطر فقد معظمه.

وقد أثيرت حولها بعض الشكوك من الناحية المنهجية باعتبار أن الأولى تتحدث عن الكون والطبيعة حديثاً لا يدع في نسقه الصاعد أي مجال للقول بخلود النفس وأزليتها، بينا نجد القصيدة

---

[1] من طريف ما ينقل عنه قوله في الشذرة التالية:«بشراكم جميعاً ايها الأصدقاء الذين يسكنون المدينة الكبرى المطلة على صخرة اكراجاس الصفراء، والشامخة بذروتها الى جانب القلعة، الذين يشغلون انفسهم بخير الفنون ويفسحون من أرضهم سهلا للقريب، الذين لا يعرفون كيف تكون الوضاعة، إني لأتحرك بينكم الهاً خالداً! فلست الآن بالفاني! أنزل من الجميع منزلة التكريم كما ينبغي أن يكون، وتتوج هامتي اكاليل لافرادها، يسألونني كيف السبيل الى الكسب. بعضهم يطلب مني نبوءة بما هو آت، وبعضهم يلتمس مني كلمة تبرئهم مما ألم بهم من علل أشقتهم بالآمها اياما عديدة، لكن فيم تشدقي بهذه الأشياء، كأنما هي عظيمة من عظائم الأمور أن امتاز على الناس الذين يعتورهم الفناء والفساد!»
أنظر: رسل- الفلسفة الغربية، 103/1.

الثانية تعتمد الاعتماد كله على أصول فيثاغورية خالصة كتناسخ الأرواح مثلاً[1]، وفكرة هبوط النفس من عالم المعنى بعد أن اقترفت الخطيئة.

ومن هنا نُظر الى القصيدتين بوجهات نظر اجتهادية متباينة: فمدرسة زيلر وبرنت تؤكدان تناقضهما، بينا مدارس أخرى تذهب إلى أن كلاً منهما يعود لفترة محدّدة من حياة الرجل وأنهما يمثلان بدورهما تطوره الذهني ولا تناقض يصطحب الموقفين. وينفرد كورنفورد برأي فحواه أن قصيدة (التطهير) يجب أن تتخذ بداية لدراسة أمبادوقليس، وعنها نلج الى قصيدته (في الطبيعة) حيث سنجد أن هناك نوعاً من التوافق في خطي القصيدتين معاً.

ومهما يكن فنحن أكثر ميلاً إلى أنهما لا يخلوان من تضارب في المنهج على أقل تقدير لا يصح نعته بالتطور لأن التطور لا يحمل في تضاعيفه بذور تناقضه. أما أسباب هذا التضارب فيعود لغموض شخصية الرجل غموضاً تعوزه النصوص المفقودة، ولتستره وراء الغيبيات من جهة، وأخذه بالموضوعات المحسة من جهة أخرى، بحيث لم يعد موقفه بيّناً واضحاً. ولكن دراسة مذهبه ككل يجمع هذه المفارقات -لا ينهض عائقاً أمام وضع فلسفته في موضعها اللائق بها من معالم الفكر اليوناني بشكل عام.

ولشخصيته طرافة يندر مثيلها بين الآخرين، فنحن ندين له في حقول المعرفة ببعض النظريات العلمية الحيّة التي مارسها في

---

[1] يروى عن تناسخه دعواه أنه وجد نفسه أول الأمر صبيا ثم بنتا ثم شجرة فطائرا، ثم سمكة بكماء في البحر، فكأنه طوف في عالم المخلوقات وأنواعه، وموقفه هذا أقرب إلى التجديف الفكري منه الى العقل السليم.

عصره، فقد ميّز مثلاً بين(المادة) و(القوة)، وحدّد وضع العناصر الأربعة وضعاً طبيعياً بحيث دفع جانباً فكرة (وحدة الكون) التي دعا اليها الفلاسفة السابقون فأحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالمها على الفكر العالمي حتى بداية عصر الكيمياء الحديثة. وتتضمن هذه العناصر جميع الكيفيات في العالم الحسي، ولكنها ليست هي بموضوع للتغيّر أو التحلل. وكان للرجل ولعه الخاص نحو الطب وفنونه بما ورد عنه من شذرات يذكرها ديلز في نشرته لها. وعرف عنه ميله الشديد أيضاً نحو الخطابة والبلاغة وفنون الكلام، لذا يصفه أرسطو برائد علم البيان القديم. وليس بمستبعد أن يكون كوركياس السوفسطائي أحد تلاميذه في هذا الحقل.. ويحاول الأستاذ زيلر مقارنته بـ(فاوست)[1] من حيث إن معرفة أمبادقليس لا تتمّ إلا بالتمييز بين طبيعة رغبته الملحة في احياء البحث العلمي، وبين جموحه العاطفي في الاستعلاء حتى على الطبيعة ذاتها! فهو من هذه الجهة يشبه إلى حدّ كبير صانعي المعجزات أو السحرة على حد سواء!

لقد مثّل في عصره من الناحية العلمية وجهة نظر مذهب الكثرة الذي تبناه أنكساغوراس من بعده، وامتازت به مدارس طبيعية متأخرة نهضت على أعقابها مذاهب متعارضة أخذت بالوحدة سبيلاً. والمذهبان - أعني الوحدة والكثرة - ليسا سوى رجع صدى أصيل لأفكار فيلسوف الوجود (بارمنيدس).

---

[1] أنظر Zeller, Op. cit. p. 54- 55.

35- يتحدّد الجانب الطبيعي من مذهبه بقصيدته الأولـــى (فـــي الطبيعة) حيث ابتدع فكرة الأصول الأربعة أو ما سمي (بالعناصر) التي كانت تحمل دلالة واضحة لما سبق أن نـــادى بـــه الفلاســفة الملطيون من صفات معينة للأشياء، فالحارّ مـــثلاً يقابلـــه البـــارد والرطب يضاده اليابس، فادمجها هو واعتبرها أصلاً دون إمكانيـــة تحوّل أحدّها إلى الآخر، فكأنها جاءت عن طريـــق الاضـــداد. ثـــم حاول حصرها (بالنار والهواء والماء والتراب)[1] ولقد أخذت فكرة النار مجالاً كبيراً في بحثه عن أصل الكون، وأما الهواء المحـــيط فهو متميز في رأيه، باعتباره جوهراً مادياً لا يمكن التوحيـــد بينـــه وبين الخلاء، وأما الماء فلا يوصف بالسيولة كما يظن، ولكنه شيء يختلف عن ذلك، وقد برهن عن رأيه هذا باســـتعماله آلـــة تـــسمى Klepsydra.

والتربيعية في العناصر واضحة في مذهبه كما تقدم، ولكـــن المعلم الأول روى مرتين في كتبه محدّداً إياها باثنتين فقط[2] ولعله أدمج بعضها ببعض.

ومهما يكن فاختلاف الموجودات في رأي أمبـــادقليس ســـببه التباين في عدد نسب هذه (الأركان) الأربعة بعضها إلـــى الـــبعض الآخر، فالأختلاف إذن(كمي) وليس(بكيفي)، وهذه العناصر غيـــر

---

[1] استعار امباطوقليس معنوية للعناصر حصرها بما يلـــي: Zeus = النـــار، Hera = الهواء، Aidoneus = التراب، Nestis = الماء. ولكن برنت يشك في صحة اختيار هذه الالفاظ، مع تأكيده بأنه لم يستعملها بدلالات دينية.

[2] أنظر: ارسطوطاليس -كتاب الميتافيزيقا - نشرة اكسفورد.

Arist. Met. 4. 985^{a} 30

مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يأتي من لا شيء، ولا يفنى شيء الى شيء، فما هو موجود فهو موجود ولا مجال لكون أو فساد بمعنى المصطلح الواسع، بل تتداخل هذه الأصول فتصبح الأشياء المختلفة في الأزمنة المختلفة وتتشابه على الدوام، فهي تحمل صفة عدم التغيّر كما يقول أرسطوطاليس[1]، وتمتاز بأنها مطلقة ونهائية.

فالإيجاد الطبيعي بهذه النظرة عبارة عن عملية امتزاج وتبادل بين هذه العناصر بحيث يحافظ كل عنصر منها على صفاته مهما تكرر امتزاجه وتبادله، فالأشياء جميعها تتكوّن من هذه العناصر :«الأشياء التي كانت وسوف تكون، الأشجار النامية، والرجال والنساء والدواب والطيور والأسماك بل حتى الآلهة المخلدون ذوو الفضل العظيم!»

وهنا نتساءل هل الطبيعة في المذهب ايجاد ظاهري فحسب؟ إن نظرية أمبادوقليس تحتمل فكرة الفساد المقابلة للكون على أن يُفسّر الاضمحلال بأنه انحلال أو انفصال في الاتحاد أو الاتصال ذاته، فالأشياء بهذا الاعتبار في تنقل دائم بين حالتي(الاتصال) و(الانفصال): فتلك التي كانت خالدة أصبحت فانية، و التي كانت غير ممتزجة أصبحت ممتزجة، كل منها يتبادل طريق الآخر، حتى إذا امتزجت تناثرت أنواع الكائنات لا يحصيها عدّ، مصوغة في صور من كل شكل تسر الناضرين، فلا كون ولا فساد في الحقيقة،

---

[1] يذهب ارسطوطاليس الى أن المحبة والغلبة لا يمكن اعتبارهما مبدأين بل هما مبدأ واحد لصورتين مختلفتين، من حيث ان كل انفصال هو اتصال في حد ذاته، انظر: كتابه الكون والفساد، نشرة أكسفورد.
Aris. De. GEN. corr. 2, 6, 333b.

لأنه لا يظهر شيء الى الوجود مما ليس بموجود والعكس بالعكس، والأمر شبيه بما يفعله (الفنان) عندما يأخذ لمسة من كل لون ويمزجها لوناً واحداً متناسباً متناسقاً، فيزيد من لون وينقص من آخر وعن هذه الزيادة والنقصان يبدع أشكالاً مختلفة تشبه جميع الأشياء!

أما العناصر فتتكوّن من جزئيات صغيرة جداً بينها مسام صغيرة أيضاً، تتطاير ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسامات العنصر الآخر عند وجود التأثيرات المتصادية والمتقابلة، تماماً كحجر المغناطيس والحديد سواء بسواء.

ويبدو أن هذا (التخلق) أو الحركة في المذهب نتيجة لقوتين جوهريتين متصارعتين هما(الغلبة أو الكراهية) التي تعمل على فصل عناصر الكون بعضها عن البعض الآخر، و(المحبة) التي تعيد العناصر مرة أخرى إلى الاجتماع والألفة، ونظرة صاحب المذهب إلى(المحبة) نظرة فيوزيولوجية تجعل منه العالم الذي أشاد المدرسة الطبيعية الحقيقة في عصره..

ويرى البعض أن في أقوال أمبادوقليس ما يؤدي الى اعتبار العناصر ستة بإضافة القوتين الأخيرتين اليها. ولكن الواقع أن الغلبة والمحبة لا يمكن اعتبارهما عناصر تضاف إلى ما تقدم من الأركان الأربعة بل هما مبدآن أو علتان فاعلتان في الوجود فحسب[1]، وإنهما والعناصر الأربعة الطبيعية يحملان معاً صفة(الاعتدال) وبفعلهما(أعني فعل الاتصال والانفصال) يمكن أن نحتمل أن

(1) أنظر ارسطو Arist. Met. A, 4 985a 21

الوجود حركة ديناميكية فاعلة، مع العلم أن تلازم هاتين القوتين مع العناصر أمر ضروري من حيث إن الأصول الأولية تتضمن كل الحقائق المادية.

فمحاولة أمبادوقليس في هذا المجال تمثل خطوة واضحة نحو التمييز بين العلة المادية من جهة، والعلة الفاعلة من جهة أخرى، فقانون(المحبة والغلبة) ليس قانوناً ميكانيكياً أو أسطورياً كما يحلو لبعضهم أن يقول، بل القانون المذكور مدلوله الخاص في المذهب، على الرغم من أن الفيلسوف نفسه أخفق إلى حدّ ما في إيضاح هذا الموقف إيضاحاً كافياً، وسيتم هذا الإيضاح على يد فيلسوف آخر هو أنكساغوراس.

فالمحبة هنا قوة كونية للجذب والحركة في جميع الأشياء الطبيعية، فهي سبب الاتحاد، وأما الكراهية فعلى خلافها بمعنى أنها علة التجدّد دائماً لأنها متى ما فعلت الانفصال ولدت محاولات جديدة لوحدات جديدة وهكذا باستمرار، فكأن عملها في غايته هو توحيد غير مباشر[1].

---

[1] يعلق ابو بشر(انظر: الطبيعة لأرسطو 144/1) على قول أمبادوقليس بالاتفاق فيقول: «ليس في انية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تفعل من اجل شيء وعند ارسطو انها تفعل من اجل شيء، فإنها تنحو نحوه فهي فاعله للشيء بحسب المادة فاذا كانت مادة الأسنان رقيقة كانت الاسنان رقيقة تصلح لتقطيع الغذاء، والطبيعة تفعل لأجل تقطيع الغذاء، وترقى بالبخار وتحدوه لا ليثبت الزرع لكن ليعتدل الهواء فيكون عونا على تولد الحيوان، وربما فعلت الشيء للغناء كاليد الزائدة ليستعان في الحمل ولتكون خلفا لمن فقد اليد الأخرى، وتعد البلغم والمني ليغتذي بها العضر اذا فقد الغذاء فيبقى ←

فالكون إذن يخضع لتغلب هاتين القوتين إحديهما على الأخرى بتتابع دائم أو كما يقول الحكيم نفسه: «لقد نما(شيء) في وقت فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً، وانقسم في وقت آخرفأصبح كثيراً بعد أن كان واحداً».

فهناك إذن صراع دائم صاعد هابط، يختلف فيه الامتزاج وتتباين النسب، ويؤدي في نهاية الشوط إلى ظهور الكائنات الحيّة وأنواعها (نشوء وارتقاء) تخضع فيهما الأشياء القابلة للإنفصال الى كونين وفسادين، فالحال الأولى تظهر فيها الأجزاء المختلفة من الحيوان منفصلة، فتنبت عند ذاك في الأرض رؤوس بدون رقاب، وأذرع مفصولة عن الأكتاف وعيون مستقلة عن الجباه.. وفي الحال الثانية تتحد فيها هذه الأجزاء أو بالأحرى يمتزج الخالد بالخالد، فتنضم الأعضاء المنفصلة بعضها إلى بعض كيفما اتفق، فتظهر أشياء كثيرة: كائنات تدب وتزحف، وثيرة لها وجه البشر وبشر لهم رؤوس الثيرة، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة بعضها بالبعض الآخر فاستحالت إلى مسوخ!.

ويدلّنا الموقف السابق عند أمبادوقليس على أساسين هامين:

أولهما: إن بقاء (المختار) لا يتّم عن قصد وغائية بل بسبيل الاتفاق والضرورة[1].

←واما الضرورة فيستعملها امبادوقليس بمعنى آلي في الطبيعة، تماما كحركة نبته عباد الشمس مثلا حين تميل نحو قرص الشمس نهارا، حيث يحدث ذلك بالضرورة لا نقصد ديناميكي».

[1] يعلق ابن الطيب(انظر: الطبيعة سابقا – 2/ 808) فيقول: «قول إمبادوقليس ان الغلبة تصنع من الواحد كثيراً يعني من الأجرام الفلكية كثيراً، أي←

وثانيهما: إن البقاء في هذا الكون للأصلح دون سواه، وهو موقف يذكرنا بشكل ساذج بما ورد عند لابلاس وداروين حول فكرة التطور وبقاء الأصلح بالذات.

وفكرة الاتفاق والضرورة لعبت دوراً مهماً في العلم اليوناني حيث كانت - وخاصة الأخيرة - يستعان بها للتعبير عن العلاقات السببية للظواهر الكونية، ومن هنا فهي في رأي صاحب المذهب (إرادة الهية قديمة أزلية مشفوعة بأغلظ الايمان!)

فكون أمبادوقليس يخضع لعمل هاتين القوتين المتعاقبتين عليه:

عندما تسود المحبة تعود الأشياء كلها متحدة اتحاداً متيناً بحيث لا تتميز أطراف الشمس ولا بأس الأرض الشديدة، بل تتماسك الكثرة داخل ثوب من الائتلاف تماسكاً كلياً يشبه الوحدة الساكنة، ثم تحاول الغلبة أن تبعد هذا الائتلاف بعضه عن البعض الآخر حتى تسود هي فيعمّ الانفصال وتتغلب الفوضى[1] ولا يعود تمييز ظاهر بين الأنواع ولا بين جنس الذكر والأنثى!.

ولكن الأصل في نظرية وجود العالم عند الفيلسوف هي (المحبة) الخالصة الملتحمة في داخله والمساوية للعناصر في الطول وفي العرض[2]. أما الكراهية فأمر خارج عن العناصر ومساوٍ لها

←اسطقسات(=عناصر)، وإن المحبة تصنع من الكثير واحدا وتؤلفها يعني أنها تعمل من الاسطقسات جرما فلكيا، ويقول إن بين استيلاء المحبة سكوناً!».

(1) لعل امبادوقليس يقصد هنا معنى مجازيا لفكرة الصورة الجوهرية في ابعادها الثلاثة الداخلية.

(2) ليس ببعيد محاولة ما يتصوره الباحث من علاقة بين قصة الكون الخالد الصادر عن فكرة الخطيئة، وبين حياة قبلية لم تكن صورتها سوى جنة←

بالثقل فقط (والمقصود حسب ما نعتقد ظاهر المادة المتعرية من الصور)، ثم شاعت الصدف (ولا يدري أمبادوقليس نفسه كيف حدث ذلك)أن تتدخل الغلبة فتفعل الانفصال، فكان أول عنصر انفصل بفعل الغلبة هو الهواء، فظهرت الشمس والأرض والبحر ثم الكائنات الحيّة... وهكذا فالعالم يمرّ بمراحل أربع:

الأولى سيادة المحبة سيادة تامة، والثانية دور الصراع بين المحبة والغلبة ويكون النصر للغلبة، والثالثة سيادة الغلبة وتحقيق الانفصال في العناصر، والرابعة عود على بدء في الصراع بين القوتين، وانتصار المحبة أخيراً وتقهقر الغلبة. وعالمنا الحاضر يمرّ في بدء المرحلة الرابعة في مرحلة الصراع بين القوتين[1].

→وارفة الظلال، مؤتلفة الأحوال، ثم اقترف انسانها الخطأ فأهبط وزوجة أرضا فكأن الحال الأولى محبة خالصة، والحال الثانية غلبة للغلبة ثم اخيراً عود الى المحبة في يوم آخر طويل المقام وفي جنة عرضها السموات والأرض.

وفرق - ولاشك- في الوسائل بين الموقفين ولكنهما يتصاديان في مرحلة، ويتباينان في أخرى!

[1] يعتبر امبادوقليس وانكساغوراس من أوائل المستعملين لهذا المصطلح Nous بمعنى العقل أو الفكر. استعملاه في الشعر والنثر معا. وكان المقصود باللفظة بادئ الأمر الادراك بأوسع معانيه حتى لدى الحيوانات الصغرى. ولكن تطورت اللفظة فحملت معنى القوة أو الملكة العقلية التي تخص معنى نوع الإنسان فحسب كي يفرقوا بينها وبين لفظة Psyche؛ التي تشمل المعنى القديم للمصطلح(نوس).

أنظر: W. Jaeger, Aristotle Oxford, 1962, P. 50

وأيضاً: Runes Dictionary of Philo P. 215

ونحن نميل إلى أن الغرض من استعمال فكرة المحبة والغلبة في كونيات أمبادوقليس هو لإيضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون. ولا شك أن علم الفيزياء الحديث ليعجب للحدس الذي دفع الرجل الى إيراد نظرية الإتصال والإنفصال المتتابعة زماناً وما يلحق هذه الفكرة من عمليات طبيعية بحيث ينـدفع الباحث الى الاستفسار عن كيفية إدراك أمبادوقليس لهذه الحقائق! والذي نعتقد أن صاحب المذهب حدّد عمليات الاتصال هذه وكمال فعلها بما تنبثق عنه الأجسام من تيارات يجذب بعضها بعضاً على قاعدة (وكل قرين بالمقارن يقرن) أو(شبيه الشيء منجذب إليه)، معتمداً على نظريته في المسام من حيث إن الأجسام المتشابهة لها مسام متماثلة ينتقل الأحساس المادي إليها عن هذا السبيل، وعند هذا يكون في مستطاعنا ادراك الموضوع المطلوب إذا تيسر التشابه بين مسام عضو الإدراك والجزئيات الصادرة عن الموضوع المراد إدراكه. ومنطلق هذا الإدراك الحسي هو القلب -من حيث إنه محطّ التفكير ومرتكزه - الذي يتغذى بالهواء شهيقاً وزفيراً بطريق المسامات التي في الجسم مضافاً اليها جهاز التنفس ذاته.

ويبدو مما سبق أن المقرّ الرئيس للإدراك هو الدم الذي فيه تختلط العناصر الأربعة بالقرب من القلب:«الموجود في بحر من الدماء التي تجري في جهتين متضادتين، والناس يسمونه بالعقل لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل في الإنسان» - باعتبار أن الدم يضمّ العناصر بشكل أكثرها وفاقاً من غيره من مواد البدن.

ويعتقد المعلم الأول أن أمبادوقليس لم يميّز في نظريته هذه بين الفكر والإدراك الحسي بل خلط بينهما ففسّر المعرفة تفسيراً

مادياً. ومهما يكن فهذا الموقف لا يستبعد وجود أقسام أخـــرى فـــي الجسم تدرك نوعاً من الإدراك الحسي، فمعرفتنا تختلف وتتباين إذن باختلاف مقومات الجسم. وعلى الرغم من رأي أمبـــادوقليس هـــذا فإنه في مجالات أخرى نجده يحاول اضعافه مؤكداً أن الحقيقـــة لا تبصر بالعين ولا تسمع بالأذن ولا تدرك بالعقل Nous[1] بل هـــي (إلهام) يفوق الجيمع باعتباره نهاية شوط المعرفة وحقـــائق الكـــون المطلقة.

وقد أصحر عن موقفه هذا في قصيدته الثانية (التطهير) التي اصطنع فيها موقفاً يتباين مع نتائج قصيدته الأولى -فذهب إلـــى أن النفس كائن سماوي هبط إلى الأرض لاقترافه الخطيئة فوضع فـــي سجن هو البدن، وما على الإنسان إلا أن يسلك حياة خلقية رفيعـــة تساعده على العودة إلى عالم المعنى مرة أخرى. وكل اتجـــاه فـــي القصيدة يعتمد أصلاً على فكرة تناسخ الأرواح. وعند المقارنة بين القصيدتين نجد فاصلاً بين الأنسان وعقيدته من جهة، وبين النظـــام الكوني من جهة أخرى، لذلك تنازعت أمبادوقليس فكرتـــان ماديـــة طبيعية، وعرفانية صوفية، ونحن نميل إلى تغليب الفكـــرة الأولـــى عليه، مع العلم أن الفيلسوف لم يوضح السبيل الذي يـــربط علاقـــة النفس بالإنسان توضيحاً شافياً، بل ظهرت الثنائية في المذهب جلية المعالم في كل مراحله على السواء.

---

[1] أنظر: سارتون- تاريخ العلام، 2/ 51.

أرسطو ينسب الدليل إلى انكساغوراس (أنظر Arist Phys. 213a)

ويوجد الدليل أيضا عند المشائين المتأخرين مثل يحي النحوي وكـــذلك عنـــد الاسلاميين.

36- ولأمبادوقليس مجالات أخرى في العلم حيث اشتهر بقوله إن للهواء صفة جسمية باعتبار أنه أول عنصر انفصل بوساطة فعل الغلبة. وقد برهن على ذلك باستعماله آلة (السراقة) وهي عبارة عن وعاء مغلق في قعره ثقب واحد أو عدة ثقوب وفي أعلاه ثقب آخر، فإذا أُغلق الثقب الأعلى بالاصبع وغطست الآلة في الماء لا تمتلئ، ولكن عندما ترتفع الاصبع عنها يندفع الماء بقـوة ممـا يثبـت أن للهواء صفة مادية[1] . يضاف إلى هذا أنه ادّعى أن الضياء ينتـشر خلال سرعة محدّدة ومعيّنة، وصيغت فكرته هذه بلغة أرسطو بمـا فحواه: «أن أمبادوقليس يـذهب إلـى أن نـور الـشمس يختـرق المعترض بين الشمس والأرض قبل أن يبلـغ العـين أو الأرض، ويبدو أنه كذلك لأن كل ما يتحرك في المكان إنما ينتقل من موضع الى آخر، وهكذا اقتضى أن يكون ثمة فترة زمنية مقابلـة يتحـرك فيها الشيء من مكان إلى آخر. وكل وقت معيّن ينقسم إلى أجزاء، لذلك ينبغي أن نفترض فترة لم يكن شعاع الشمس قد أدرك خلالها بعد، بل كان وما يزال منطلقاً في الفضاء المتوسط»[2].

وقد يتصدى موقفه إلى حدٍّ ما مع الفكرة القائلة بأن الـضياء جوهر سيال، طبقاً لنظرية الأبصار والكوانتم الحديثـة[3]. وعلـى الرغم من أن نظرية الأبصار عند أمبادوقليس معقدة فإن لها أهمية كبيرة في المجال العلمي، فلقد اعتبرت العين مركبـة مـن النـار

---

(1) انظر: Arist de Sensu, 446a

(2) أنظـر: Cakkur Books New York. Time and its Mysteries, 1962. P. 26- 27.

(3) أنظر: رسل- تاريخ الفلسفة الغربية، 105/1.

والماء: «فالإنسان إذا أراد اجتياز الطريق أشعل ناراً ووضعها في زجاج يحميها من الريح العاصف، ولكن النور يشعّ من خلال ذلك الزجاج الشفاف ويضيء معالم الطريق بأشعة نافذة لا تنقطع، كذلك النار الأصيلة المنتشرة في الأغشية والأنسجة تخفي نفسها في حدقة العين المستديرة، وإنها تحجز الماء العميق المحيط بالحدقة، وتسمح للنار أن تنفذ من الداخل إلى الخارج لأنها أكثر لطافة ودقة؛ ومن هنا فشعلة العين ممتزجة بجزء ضئيل من الأرض يذهب بعيداً كي يلتقي بموضوع الأبصار».

ومما ينسب إليه أيضاً أن الشمس ليست ناراً بل هي انعكاس للنار، وأنها أوسع من القمر بمرتين، وأن كسوفها يرتبط بضياء القمر، وما الليل إلا الظل المخروطي لشكل الأرض، بينما النهار هو الضياء الذي يأتي من النار. وأما الأرض فقد كانت في البدء ممزوجة بالماء ولكن ازدياد الضغط جعل الماء يتدفق بعيداً عنها، ولهذا فالبحر في رأيه هو عرق الأرض! وإن سبب بقاء التراكيب العضوية يعتمد على الحقيقة التي تؤكد وجود الماء في الأرض وكذلك النار.

37- هذا هو أمابدوقليس في موقفه وأفكاره... وكلما أمعنا النظر في هذه الأصول العميقة التي دفع بها الى ميدان الفلسفة والعلم نجد أنفسنا أمام رجل له أكثر من جانب واحد من جوانب المعرفة: فاختياره للقوتين المتصارعتين كسبب لما يحدث في هذا الكون من ظواهر وتقلبات كان تفسيراً دقيقاً للحدوث الديناميكي في هذا العالم على وجه من التكامل في كل أنحاء الكون... ومهما يكن من احتمالية الفيلسوف بخصوص فكرة التعادل الديناميكي بين هذه

القوى، فهو أول من أباح سيطرة إحدى هذه القوى في فتـــرة مـــن فترات العالم الأربع.

على الرغم من أنه ليس من السهل حقاً تصوّر بـــأن الكـــون يُدار بقوة واحدة من هذه القوى، ولكن الطرافة فـــي الموقـــف أنـــه أعتبر(المحبة) و(الغلبة) كعلل للتغيرات فـــي الظـــواهر الطبيعيـــة خاصة في حركة المادة تحت تأثير الجذب والنفور، وبهذه الكيفيـــة الخيالية كان أول حكيم افترض حقيقة العلل فـــي العـــالم الطبيعـــي ووحد بينها وبين هذه القوى. ولا شك أن هذا الحدس له خطورتـــه في الفيزياء الذرية التي لا يمكن أن تسقط من حسابها فرضية جذب القوى المتعاكسة بعضها للبعض الآخر، مضافاً إلـــى ذلـــك فكـــرة تعاصر هذه القوى وجودياً في الجذب والسلب معاً؛ ففي حقل الذرة نحن نعلم حقيقة هذه القوى فـــي الـــشحنات الكهربائيـــة، فـــالقوى المتشابهة بالنوع تتنافر، بينما غير المتشابهة تتجاذب. وحتـــى فـــي الفيزياء النووية ليس في الإمكان الأستغناء عن فرضية دفع وجذب هذه القوى أيضاً. وأما فكرته عن الضوء فقد تبنتها الفيزياء الحديثة خاصة في إنجازاتها الكهرامغناطيسية وفي نظرية الكوانتم الذريـــة كما سبقت الإشارة إليها.

وأخيراً فإن حياة صاحب المذهب حافلة بكل ما يعجب سواء في طبيعياته أو غيبياته، ولا ضير عليه -كما يقول رسل -«من أنه ذهب إلى أن مجرى الطبيعـــة خاضـــع فـــي نظامـــه للمـــصادفة والضرورة أكثر مما يخضع للغاية، ففلسفته في هذا الجانب أقـــرب إلى العلم من فلسفات بارميندس وأفلاطون وأرسطو ولو أنـــه فـــي جوانب أخرى أذعن للخرافات السائدة في عصره ولكنه في إذعانه

ذلك لم يكن أسوأ حالاً من كثير من رجال العلم في العصر الحديث[1]...».

أنكساغوراس

(500- 428 ق. م.)

38- تقرن حياة أنكساغوراس الفكرية غالباً بحضارة أثينا وتقدّمها وانتصاراتها على (دارا) ملك الفرس عام (490) قبل الميلاد من جهة، ومن جهة أخرى بحياة السياسي المعروف بركليس حين تسلّم مقاليد حكم المدينة فحققت على يديه عصرها الذهبي الزاهر، فنالت أسعد فترة في تاريخها. تجمّع تحت ظلالها عباقرة شتى من صنوف شتى، بينهم الفنان والنحات والموسيقي والشاعر والحكيم، ومن أمثلة هؤلاء الصفوة فيدياس وإيكتينس وكاليكرتيس وأمنيسيكليس وهيرودوتس ودامون وسوفكليس شاعر التراجيديا وأسخيلوس المسرحي الشهير ويوروبيدس وغيرهم[2]. ولقد أنتجت هذه المجموعة النادرة من الفنون ما كان له السيطرة في مقتبل الأيام وحتى عصرنا الحاضر. وبقيت أثينا تحمل مشعل الفن والفكر من بعدهم قرابة ألف عام!

39- وُلَد أنكساغوراس حوالي (500) قبل الميلاد في مدينة تدعى كلازومينا إحدى المدن الأيونية الإثنتي عشرة شمال مدينة

---

[1] لقد اورث سوفكليس واسخيلوس الحضارة اليونانية وآدابها ينابيع ثرة في الشعر والفن وخاصة أدب المأساة. ومن الدراسات الجادة حول الموضوع كتاب الأستاذ Finley.

[2] انظر: W. Jaeger Aristotle, P. 427.

أفسوس. كان أوينيا -يونانياً من آسيا الصغرى أكبر سناً من أمبادوقليس، وتحدثنا الروايات عنه بأنه أهدى كل شيء ورثه عن أبيه إلى أقربائه وأصدقائه خلال حياته كي يتفرغ للدراسة والتأمل فحسب[1] ثم شدّ رحاله إلى أثينا وعمره لا يتجاوز العشرين عاماً -ولا ندري الدافع الحقيقي إلى هذه الهجرة -فمكث هناك ما يقرب من ثلاثين سنة من (480 إلى 450 ق. م.)[2] وقد أحاطته المدينة بالتجلة والتقدير وكان محل قناعة الحاكمين ومستشاراً سياسياً لحكام المدينة على الرغم مما يروى عنه من زهد إزاء المناصب العليا في الدولة، وميل نحو البحث والتأمل والاستبطان في العمل الفلسفي الحق.

وقيل إنه أول فيلسوف يدخل أثينا في ذات العام الذي حدثت فيه الواقعة الحربية المعروفة سلاميس، وكان لأفكاره تأثيرها الواضح على الإثنين بحيث فاقت تأثيرات السابقين عليه. ولم يكن الرجل مجهول الهوية في المدينة فقد كان معروف الشخصية عند

---

[1] اعتمدنا في ذلك على رواية أبو لودورس التي اعتمد عليها الاستاذ برنت، واستقى الأول منهما رواياته عن ديمتريوس الذي استعارها بدوره عن مصادر قريبة من عصر انكساغوراس. وقد يكون هناك بعض الاختلاف في أرقام السنوات ولكننا تخيرنا أدلة برنت في هذا السبيل.

(انظر: Burnet, Farly, P. 251)

فمثلاً يرى الاستاذ زيلر ان مكوثه في اثينا كان حوالي عام(460- 430 ق. م.)

أنظر: Zeller, op. cit. p. 60.

[2] أنظر: A. E. taylor, CLASSICAL quarterly, 1917, pp. 81-87.

أهلها قبل اتصاله ببركليس وعلاقته الثقافية والسياسية به[1]. وسبب هذه الصلة كما يرويها لنا أفلاطون في محاوره فيدرس أن الرجل السياسي (أعني بركليس) صادف أنكساغوراس على غير قصد. وكان الأول منهما مشغول الذهن بالنظريات المتعلقة بالفلك والطبيعة، وكانت هي بحدّ ذاتها نفس الموضوعات التي كان أنكساغوراس يتحدث عنها مع تلاميذه، فاتصل الرجل بالحكيم كي يحصل منه على معارف جديدة تعينه على التقدم في هذا الفن، فتتلمذ على يديه فترة من الزمان، ثم استحالت التلمذة الى صداقة بينهما بحيث يروى عن فلوطرخس قوله إن بركليس كان من المعجبين إعجاباً بالغاً بالرجل الحكيم لما تشبّع به أنكساغوراس من الفلسفة العليا والتفكير الرفيع والروح المتحلية بالوقار والبيان الخالي من كل قحة سوقية طائشة. هذا إلى طلعة بهية هادئة لم تستسلم إلى الضحك أبداً، وخطوات متئدة، وهندام لم تكن لتشوشه أية نزوة من نزوات العاطفة إبّان الخطابة، وإيقاع في الصوت بعيد كل البعد عن الصخب، ومميزات كثيرة كانت تدهش مستمعيه كل الدهشة[2].

---

[1] أنظر: سارتون- تاريخ العلم، 2/ 42.

[2] يميل المؤرخ والباحث المعروف تيلر الى أن محاكمة انكساغوراس أجريت قبل تسلم بركلس لسياسة بلاده، أي ما يقارب من عام(450) قبل الميلاد. هذا اذا أخذنا برواية أن المحاكمة أجريت حقا! وهناك روايات أخرى تدعي أن صديقه السياسي ساعده على الهرب قبل اجرائها، ورواية تدعي أن الحكم صدر عليه بالنفي والابعاد فأخرج من البلاد عنوة.. ولعل أكثرها تواتراً رواية الهرب بمساعدة صديقه بركليس.

ومما يذكره فلوطرخس أيضاً أنَّ صلة بركليس بالفيلسوف كانت سبباً في شهرة الأول منهما. فإن صحَّ قول فلوطرخس فهو دلالة كافية على منزلة الحكيم المذكور وشهرته في الأوساط الثقافة في أثينا. ولكن الأوضاع الاجتماعية التي كان يرزح تحتها سياسيو أثينا جعلت من رجالها شيعاً وأحزاباً. وعادت العلاقات الشخصية سبباً في تهمة الإنسان اليوناني سياسياً، ومن هنا نجد بعض الفئات الأثينية نظرت إلى علاقة أنكساغوراس الحكيم ببركليس السياسي نظرة الريبة والخشية والحسد، مستبيحة لنفسها ظنّ السوء بالفيلسوف مدّعية بأنه كان يمثّل القاعدة الفكرية للإتجاه السياسي في حزب بركليس. ولكن تلك والفئات المناوئة لم تجد سبيلاً -في الجو الديمقراطي السائد - في استمرار اتهاماتها السياسية ضد الرجل فحاولت أن تستنبت أفكاراً أخرى لمواقفها الحاقدة مستغفلة عقول بعض الناس فطعنت في عقيدة الفيلسوف الدينية مستغلة أفكاره الطبيعية لإثبات شناعتها تلك. وتهمة العقيدة وافتعالها يومذاك كانت طريقاً لاحباً عند اليونانيين يسلك كلما أحسّوا أن لا سبيل لأيذاء المتهم غير هذا السبيل. وهكذا كان، فأتّهم الفيلسوف على أقواله التي أذاعها بخصوص الشمس والقمر وأنهما أحجار ملتهبة متجمدة ؛فأخذ عليه هذا واعتبروه خروجاً على سلطان العقيدة ولاهوتها.

وفي حوالي عام(432) قبل الميلاد سيق إلى السجن ليقضي فترة فيه ثم يحاكم بعدها بتهمة قد تؤدي الى الحكم عليه بالموت، ولكن صديقه الوفي بركليس دبّر له الهرب من السجن فترك أثينا

في ليلة ليلاء متجهاً إلى لامبساكس من مقاطعات أيونيا إلى غير رجعة أو إياب[1].

وبعد رحيله تشعبت خيوط اتهاماته، فهناك من لمزه بنزعة فارسية خفية كان يبطنها عن الأثنيين ثم اكتشفوا أمره فاتهموه بالخيانة والمروق[2]. ومهما يكن فنحن نميل إلى الرأي الأول من الاتهام، باعتبار أنه كان وسيلة لغاية سياسية من جهة، ولتحطيم نزعته العقلية من جهة أخرى..

وفي المدينة الجديدة لامبساكس أسس مدرسة فكرية بقيت آثارها وسماتها واضحة على العقل اليوناني، مما يدلّ أنه مكث في المدينة المذكورة فترة ليست بالقصيرة. وكان موضع اهتمام وتقدير شعبها، بحيث عندما توفي أنكساغوراس شيّد أهل المدينة هيكلاً في ساحة السوق العامة يرمز إلى الحقيقة التي كان الحكيم يبحث عنها طيلة حياته. وأصبح يوم وفاته عطلة لطلبة المدارس في المقاطعة واستمر هذا التقليد المعنوي قرابة خمسة قرون من بعده[3].

40- أما مصادر أفكاره فيربطها البعض بأنه تتلمذ على يد أنكسيمانس، ولكن الأستاذ برنت يرى أن هذا الادعاء غير سليم، لأن أنكسيمانس توفي قبل ولادة أنكساغوراس بعدة سنين؛ فالتلمذة هنا نفسّرها تفسيراً مجازياً بمعنى اطلاعه وتتبعه لشذرات

---

(1) أنظر مثلاً: A.T.Olmstead, History of Persia, Persia, Cumbrisge. 1943, p. 328.

(2) أنظر: Arist. Rhet B, 23. 1398b 15

(3) أنظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (الترجمة العربية - القاهرة 1963) مادة (انكساغوراس)- نشر الموسوعة في نصها الانكليزي الاستاذ J. O. Uemson

أنكسيمانس، بحيث أوقع هذا الأمر بعض المصادر التاريخية غير المتثبتة في هذا الحكم المبتسر.

ولا شك فنحن ندين بفضل كبير لسمبيلقوس في الحفاظ على الشذرات المتبقية لأنكساغوراس والتي لا تزيد على(22) شذرة. ولا ريب أنها كانت أكثر بكثير مما هي عليه وبصيغة الجمع.. ولكن الأستاذ جونز[1] يستنتج بعد حساب دقيق للعملات اليونانية وما تعادله في هذا العصر أن سعر الكتاب لا يتجاوز دراخما واحدة وهو سعر زهيد جداً يدل على أن الكتاب المنسوب لأنكساغوراس قليل الصفحات بحيث يمكن نسخه بيوم واحد! وقد قيل إنه لا يتجاوز(3000 أو 8000) كلمة. ونحن نستحسن رأي الأستاذ جونز باعتبار أن النشر لم يكن عصر ذاك إلا عن طريق النسخ فعدد الصفحات هي التي تقرر رخص المؤلف أو غلاءه.

وعلى الرغم من نزرة هذه الصفحات فإنها لعبت دوراً كبيراً في الفكر اليوناني بحيث أمكن أن نعتبر صاحبها أكثر الفلاسفة نصيباً وحظاً في الاهتمام والتعليق والشرح والنقاش من قبل المؤرخين والمفكرين الذين تدارسوا عصر ما قبل سقراط، ونكتفي هنا بعبارة أرسطو عنه حين وصفه فقال:«إنه الرجل الوحيد الذي يتمتع بحس سليم وسط أناس يهذون»[2]!

---

[1] أنظر: Arist Met. A 3 984b 15.

[2] يعلق ابن السمح (انظر: الطبيعة - راسطوطاليس 1/ 37- 38) فيقول: لما أخذ انكساغوراس أن الموجود لا يتكون مما ليس بموجود قال: إن الموجودات كلها موجودة. ولما رأى أن الموجودات تتكون في الشيء الموضوع، وأن الضد لا يتكون الا عقيب ضده: كالحار عقيب البارد، واسود عقيب لون←

41- أشاد انكساغوراس فلسفته على صروح من المعرفة الحرة تطهرت من آثار الروح التصوفية التي ظهرت بعض سماتها على أفكار الفلاسفة السابقين فكان موقفه هذا تأكيداً لحاكم العقل وسلطانه في استقصاء الحكمة ومواردها، فكأنه أعاد بنظرته التأملية هذه موقف الفلاسفة الأيونيين الأوائل من جديد!

وتنطلق فلسفته -بادئ ذي بدء -من اعتبار يفرضه صاحب المذهب مقدماً من أن الأشياء كانت مختلفة جميعها، ولا متناهية في العدد والصغر، بحيث لا يبدو واحد منها للعيان لصغر حجمه. وكان الهواء والاثير يحلّان في كل شيء لأنهما أعظم الأشياء كمّاً وحجماً، فكأن الكون -في جملته وأبعاضه -جنس واحد في رأي الفيلسوف، وإن وجد تباين في هذه الأجزاء فهو يرجع إلى حجمها ولا يعود لأمر تكوينها. فأنكساغوراس هنا يقدم نظرية امتزاج الكون أو ما يسمى (بالخليط الأزلي)، فليس في هذا العالم حال انتقال من وجود إلى عدم، بل مجرد عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الذي هو مجموعة (البذور) التي فرضها الحكيم أنها لا تنتهي عدداً، وليس لها أي شبه بالعناصر لأن في كل منها تركيب يشبه الكل أو بالأحرى (في كل شيء جزء من كل شيء)، وإن عملية الانفصال هذه لا تخص عالمنا فحسب، بل تشمل عوالم من حولنا لها أقمارها وشموسها ولها حرثها وزرعها وكل ما يمكن أن ينتفع به.

←آخر- قال إن الموجودات كلها والأضداد موجودة في كل شيء حتى أن الأسود فيه الأبيض وكل ذي لون، وكذلك الحار والبارد. فعند ذاك قال: إن كل شيء موجود في كل شيء وانما ينسب الشيء الى ما غلب عليه.

وأما عملية الامتزاج فكانت في البدء بين الرطب واليابس والحارّ والبارد والنور والظلمة، وعند حدوث الإنفصال لم يكن في الإمكان -عقلاً وواقعاً -التعرّف على مقدار الأشياء التي خضعت لهذه العملية والتي صدرت بقوة وسرعة تفوق التصور والتصدق. لذا فإدراك العالم لا يتمّ بالحسّ أولاً، بل يحدث ذلك بعد تراكم البذور بعضها في ركاب بعض.

وفي الواقع أن مصطلح (البذور) الذي يستعمله صاحب المذهب يصعب التوصل إلى حقيقته من الناحية النظرية والعملية، فهو أمر يتضمن -كما في الخليط الأزلي -المتضادات والجواهر الطبيعية وبشكل مصمت حيث لا مجال للقول بوجود الخلاء في أنحائه. وقد اعتمد الفيلسوف على ذات الآلة التي استعملها أمبادوقليس من قبل في نفي وجود الفراغ. فموقفه يشبه موقف بارمنيدس حين تنكر لوجود الخلاء مع فارق في الاتجاهين والهدفين.

يضاف إلى هذا أن هذه المتضادات والجواهر الطبيعية هي العناصر الأولية للوجود - وكأن في موقفه هذا ردة فعل لما ادعاه فلاسفة من قبل أمثال بارمنيدس وزينون وغيرهما.

فأنكساغوراس لم ينظر الى العناصر(خاصة تلك التي تكلم عليها أمبادوقليس من قبل) كأنها أصول أولية لأنه هو نفسه عارض هذه المواقف، بل قدمها بشكل يختلف عن معاصريه حين قال: «إن في كل شيء جزء من كل شيء»[1] فلم يحدّها بأربعة بل جعلها

---

[1] قارن هذا الموقف بما يشبهه عند ديوجنيس (حوالي عام 440 ق. م.) من تلاميذ انكسيمانس.

غير متناهية، وإن الشيء يتوضح لنا بما هو غالب من نسب هـذه البذور، أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على الكيف بحيث لا يمكـن قيام التعاكس بينهما. ورأيه هذا يؤدي إلى وشيجة واضـحة بينـه وبين أنكسيمانس سواء في فكرة غلبة صفة الكم أو في النظر إلـى الأشياء الأولية وحالتها قبل تكوين العالم.

ومن المحتمل أن أنكساغوراس استقى نظريته في الخليط من معاصره أمبادوقليس الذي عُرفت أشعاره في الأوساط الفلسفة خلال النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد. فانتهى به هذا التأثر إلى تبني موقف أن في كل شيء جزءاً من كل شيء -شـريطة أن يؤخذ هذا الموقف بعد تكوّن العالم ولا يؤخذ بأن الأصول أو البذور كانت كذلك قبل التكوين[1].

وبهذا التخريج العقلي أوصل أنكساغوراس مذهب الكثرة إلى نتيجته المنطقية حينما فرض أن المادة متحركة ومستمرة، ولكنهـا في الوقت ذاته تحتوي على صفات متنوعة لجميع الأشـياء علـى اختلافها. أو بمعنى آخر أن نظرية الكون الطبيعي لديه ناتجة عـن كثرة صفات محتوية في كل جزء من المادة أو البذور[2] وأنه مـن

---

[1] لقد أثرت نظرية انكساغوراس في البذور على المدرسة الرواقية فأعطـت لها بعض معالم نظريتها في(المزاج العام). والفرق الأساس بين الموقفين يتأتى بما قدمته الرواقية من توسع في الموضوع خلال بحوثها الطبيعية.

أنظر:

S.Sambursky,Physics of the Stoics,(Eng.Trans)London,1959, p.16 ff.

[2] يتحدث انكساغوراس عن العقل في شذراته فيقول: «جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسـه، ولا←

المحال أن يتبدّد شيء إلى لا شيء، فكـأن هنـاك حفظـاً للمـادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي، ومهما حاولنا أن نصل من وراء هذا الأنقسام الى شيء معيّن(كما فعـل أمبـادقليس مثلاً) فإننا لا نصل إلى جزء مهما كان صغيراً يخلو من الأجـزاء الأخرى، أي أننا لا نصل إلى ما يمكن أن يعتبر ركناً أصيلاً. وبهذا الاعتبار تصبح البذور في نظرية صاحب المذهب هـي العناصـر اللانهائية مع الفارق بين المعنيين عنده وعند صاحبه أمبادوقليس.

←يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائما بذاته، ذلك أنه لو لم يكن قائما بذاتـه وكان ممتزجاً بأي آخر لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجا بشيء آخر، اذ في كل شيء جزء من كل شيء. ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه وهو قائم بذاته، ذلك أن العقـل الطف الأشياء جميعاً وانقاها، عالم بكل شيء، عظيم القدرة. والعقـل يحكـم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. وهو الـذي حـرك الحركـة الكليـة فتحركت الأشياء الحركة الأولى. وبدأت الأشياء تتحرك من نقطـة صـغيرة ولكن الحركة الآن تمتد إلى مسافة أكبر، ولا تزال تنتشر. والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانقسمت، وهو الذي بث النظام في جميع الأشياء التـي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون. وكذلك هذه الحركة التـي تـدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفـصلات عنهـا. هـذه الحركة هي التي احدثها الانفصال. فانصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد والنور عن الظلمة واليابس عن الرطب. وكانت هناك أشياء كثيرة. ولا ينفصل أو ينقسم شيء عن شيء انفصالاً أو تمييزاً مطلقاً ما عدا العقل. العقل كله متشابه، كبيره وصغيره ولا شيء آخر يشبه شيئاً آخر، بل كل شيء مـن الأشياء يشبه تلك الأشياء التي يحتويها اكثر من غيرها».
أنظر: د. الاهواني- فجر الفلسفة اليونانية ص194.

ولهذه البذور صفتان: التشابه من جهة والتبـاين مـن جهـة أخرى. فالأول باعتبار أن جميعها تحمل صـفات الحـارّ والبـارد والجاف والرطب والحلو والمر، والثاني أن نسب هـذه الـصفات تختلف في البذرة الواحدة إذا قورنت إلى أخرى. يضاف إلى ذلـك أنَّ لها صفة الأزلية والخلود، فهـي لا تزيـد ولا تـنقص وتقـوم الأضداد فيها متحدة لا مستقلة، فالأشياء تحدث على قاعـدة «أن لا شيء يخرج من لا شيء»Nihil ex Nihilo بل تتكـوّن الأشـياء بطرق الامتزاج -كما أشرنا من قبل -وتحديد الكائن يعود إلى غلبة الصفات عليه، إذن هي هذا الامتزاج نفسه أو بنظرة أخـرى هـي الانفصال والامتزاج فحسب، باعتبار أن ليس في الكون انتقال مـن وجود إلى عدم ولا عكس!

ولكن من الذي أوجد هذه الحركة الانفصالية في الكون بعـد أن كانت الأشياء مختلطة بعضها ببعض؟ هل حرّك الخليط نفـسه بنفسه؟ هذا ما لا يقرّه أنكساغوراس لأنه يتباين مع مذهبـه. إذن لا بدّ من علّة خارجية يتأدى لها ذلك فتسبب الحركـة الدائريـة فـي الكـون - وهـذه العلـة فـي رأي الحكـيم هـي العقـل أو مـا سماه(بالنوس)Nous[1] صدرت عنـه الحركـة أولاً ثـم تـشعبت تدريجياً فأنتجت الانفصال بين الكثيف والمتخلخـل وبـين البـارد والحارّ والظلام والظلمة والرطوبة والجفاف. ونتيجة لهذا الانفصال حدثت كتلتان كبيرتان أولاهما حوت اللطيف والحـارّ والمـضيء

---

[1] يستحسن أن نلاحظ أن انكساغوراس يستعمل هنا اصطلاح (الهواء) بينمـا يستعمل أمبادوقليس لفظ (الاثير). ومعنى الاخير عند امباددوقليس مساو للنار.

وتدعي الأثير Aether والثانية حوت الصفات المضادة وتدعي الهواء. وموقعها من التخطيط الطبيعي للكون أن الأولى في الخارج وأما الثانية فتشغل المركز[1].

وهذا العقل الذي أراد الفيلسوف من مميزاته أنه غير مختلط، لا يوجد فيه جزء من كل شيء كما هو الحال مثلاً في الأمور الطبيعية، فكأن الحكيم مال إلى وضعه وضعاً غير مادي[2]. وللعقل

---

[1] لقد أدت هذه الفكرة الأولية أعني(لامادية العقل) الى امتداح بادئ الأمر لموقف انكساغوراس من قبل سقراط، فلقد تحدث افلاطون على لسان الحكيم في محاورة(فيدون) فقال:«استمعت الى رجل كان عنده كتاب انكساغوراس وطالع فيه أن العقل هو المصرف والعلة لكل شيء. ولشدما اغتبطت لذكر هذا الرأي. وقلت لنفسي اذا كان العقل هو المسير فانه سيسير بكل شيء الى صورته المثلى ويضع كل شيء أحسن موضع. لقد تناولت الكتاب متلهفا لأعلم أمر الامثل والاسوأ، فتلوته مسرعا ما استطعت الى السرعة سبيلاً. وقد رجوت آمالا لم اكن لأبيعها بكثير. ما ابعد ما رجوت من أمل وما أسوأ ما عدت به من فشل! فما مضيت حتى ألفيت فيلسوفي قد نبذ العقل نبذاً كما نبذ كل ما سواه من اسس الاتساق وانتكس الى الهواء والاثير والماء وما اليها من شوارد الآراء، فكان عندي اشبه برجل أصر بادئ بدء أن العقل هو علة افعال سقراط بصفة عامة، فلما أراد ان يبين بالتفصيل أسباب افعالي العديدة أخذ يبرهن انني اجلس ها هنا لأن جسمي مصنوع من عظام وعضلات...».

[2] يرى الاستاذ برنت أن السبب الرئيسي الذي دفع انكساغوراس الى التحدث عن العقل هو اهتمامه الخاص في التمييز بين علوم الحياة من جهة، والقضايا من جهة أخرى، فأقتصر كلامه عليه ولم يتحدث عن النفس لأن دلالة العقل عند اليونان عصر ذاك كانت ترتبط مع البدن الحي، اما الفصل بينهما فهو عائد لأفكار سقراط وحواريه.

أنظر: Burnet, Early, p. 268.

هذا سلطان على كل شيء، فهو سبب الحركة كلها لأنـــه يمتلكهـــا، وهو ألطف الأشياء وأدقها وارقها، له معرفة شـــاملة بكـــل أشـــياء الكون - تماما كما كانت عليه نار هرقليطس -صفته البساطة لأنـــه غير مركب قائم بذاته ولا يشبه المادة «لأن في كل شيء جزءا من كل شيء ما عدا العقل»، وأن هذا العقل بالنسبة لجميـــع الأحيـــاء واحد. ولكن هناك اختلافا سلميا ما بين عالم الحيوان وعالم النبـــات من حيث التباين في البنية الحية؛ فالإنسان أكثر تعقلاً من الحيـــوان الأعجم لا لأنه يمتلك نوعا خاصاً من(العقل) بل لامتلاكـــه اليـــدين التي تساعده على التصرف بالعقل بشكل أكثر فعالية من النبات!.

ومهما يكن فالعقل هو الذي يميز الأشياء المتشابهة ولتمييـــزه بدء زمني على ظاهر النصوص المنسوبة للرجل. فهـــو أذن علـــة الموجودات، ولكنه علة على الابتداء، لأنه هو سبب حركة الفـــصل فحسب ولا سبيل بعد إتيانها إلى استمرار تأثيره على الكائنات لأنها عند ذلك تتغير بشكل آلي مستمر حسب قانون عام فرضـــه العقـــل مقدماً.

فكأن أنكساغوراس اصطفى العقل بديلاً لفكرة المحبة والغلبة التي نادى بها معاصره أمبادوقليس، ثم دفع بهذا العقل إلى(التعطيل) بعد أن حرك الأشياء!.[1]

ومما يلحظه الباحث -بادئ ذي بدء -أن كلمة(العقل) تظهـــر عند الفيلسوف كأنها غير مرتبطة بالقضايا الطبيعية. ولكن الاتصال

---

[1] حاول ارسطو طاليس هدم البناء الذي اشاده انكساغوراس بخصوص العقل العام.

قارن: W. Jaeger, Aristotle, p. 383.

الذي يضعه المذهب بين العقل ونظرية البذور يدفعنا إلى الميل نحو اعتبار العقل أمراً طبيعياً، فيعود موقفه وكأنه تحوير لفكرة الكثرة التي أخذ بها معاصره، ولكنها كثرة مع العقل باعتباره قوة من أهم أفعالها بدء الحركة الكونية في إطار قوانين الطبيعة العامة ولا علاقة لها بفرضيات العلل الوجودية التي التزم بها المتأخرون عنه كأرسطو ومدرسته[1].

وعلى الرغم من هذا فأصالة أنكساغوراس تتضمن في نظريته عن الأصول والجواهر التي تحدث عن (الكون) الذي هو ظهور عن كمون، وعن (الفساد) الذي هو كمون بعد ظهور، مع الاحتفاظ بالكيفيات وصفاتها -وليست أصالة الرجل متأتية عن نظرية العقل وسلطانه على الطبيعة.

ويتصادى حديثنا عن نظرية العقل عند أنكساغوراس مع رأيه عن عملية الإدراك التي تعتمد أصلا في المذهب على فكرة(المتضادات) - وهو موقف أكثر تقدمية مما حدثنا عنه أمبادوقليس- فالإدراك عند الحكيم وظيفة من وظائف العقل في الكائنات الحية. تتعلق هذه الوظيفة بالإحساس العضوي المرتبط بعصب الحس في المخ. فالإدراك يعتمد على (انفعال) المتضادات مصحوبا بالألم ولا يتأثر بالشبيه. وأن الكيفيات التي ندركها بوساطة الحس ترجع إلى الأشياء ذاتها، وهذا النوع من الاحساسات

---

[1] ذهب المعلم الاول إلى رأي مشابه لموقف انكساغوراس في مسألة الحس العضوي.

أنظر مثلاً: Arist. Met. 5, 1006 25

وكذلك: Zeller, op. cit. p. 62

غير قادر أن يصل إلى حقيقة الأشياء[1] بمعنى أننا ندرك الأسود مثلا عندما يتغلب على غيره، بينما لا ندرك الأبيض وحده هو الذي يتضمنه الأسود، لأن الأول أكثر شمولاً من الثاني. ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يعطينا المعرفة الحقة. ولكن نحن نعلم أن انتشار العقل في الكائنات الحية يختلف درجة وكماً في رأي أنكساغوراس؛ لذا تعود المعرفة متباينة الجوانب شدة وحدة وحسب كمية هذا الانتشار! على أن العقل بما فيه من صفة التحقق الذاتي مرتبط بالكون كله ويعمل بفعالية تشبه فاعلية النفس أو فاعلية العقل الإنساني، بحيث يؤدي هذا الموقف الميتافيزيقي إلى وحدة شبيهة بوحدة الأيونيين، منه إلى ثنائية الأورفية أو الفيثاغورية على الرغم من أن التمييز الذي قدمه أنكساغوراس بين فكرة العقل وبين المادة يجعله في حالة أخرى ألصق رأياً بمذهب الأثنينية، مع التأكيد بأنها أثنينية تختلف عما تنحو إليه ثنائية أمباوقليس وغيره من المتقدمين.

42- ومن جوانب أنكساغوراس العلمية الأخرى تأكيده بأن أفعالنا الطبيعية تعتمد على أحساساتنا، فكلما ضعفت المدركات الحسية، كلما تضاءلت معرفتنا الصادقة كما سبقت الإشارة -وأورد الحكيم مثلاً على هذا فحواه أنه لا يمكننا ان نميز التغير الضئيل الذي يحدث في لون معين عندما يضاف اليه لون آخر تدريجيا قطرة قطرة، لأن هذا بحد ذاته دلالة على أن الإدراك يعتمد على الحس وقواه المختلفة.

---

[1] يذكر الاستاذ ييجر أن أحد أصدقاء انكساغوراس سأله مرة لماذا تستحق الحياة أن نحياها. فرد عليه: لأننا قد نتأمل من خلالها الكون!

أنظر: W. Jaeger, op. cit. p. 75

ولموقفه نحو علم الفلك أهمية تاريخية لا يمكن التنكر لها، لأن أنكساغوراس أول فيلسوف في العصر القديم لم يحاول التفرقة في موقفه بين الكواكب والنجوم وبين أرضنا، بل اعتبرها أشياء مادية حجرية أو نارية، بحيث كان لموقفه هذا أثره الواضح على حياته في اثينا وما جلبه عليه من صعوبات، فأهمية رأيه أنه كان الرائد لنظرية التساوي بين الكائنات السماوية والكائنات الأرضية.. أما أفكاره الفلكية فلا تخلو من سذاجة وبساطة أحياناً مما يبعدها عن الأصالة بشكل عام.

ولقد انتهى به هذا الرأي إلى تبني تصور الأيونيين للأرض وأنها قرص مسطح محمول بوساطة الهواء، وأما النجوم فقطع نارية صخرية انفصلت عن الأرض بفعل سرعة حركتها الدائرية، وهذه الأرض نشأت مع تكون العالم: كانت تحمل طينا جفف بوساطة حرارة الشمس وهذا الطين خصب بالنطف الحية التي يحويها الهواء، وهو الذي يسبب خصوبة الأرض وصلاحها للعيش. وفي مرحلة من الزمن مال قوام الأرض إلى جهة الجنوب، كي يكون بعضها مسكوناً وبعضها الآخر يباباً.

وأما القمر فجسم صلب مستدير فيه وديان وجبال وكائنات!، وما يرى فيه من تضاريس سببه الامتزاج لأنه متكون من جوهر بارد أرضي وجوهر ناري كما هي عليه حال الكواكب الأخرى، وهو يضيء بأشعة منعكسة، وأنه أدنى فلكا من الشمس.

أما الشمس فهي صخور مشتعلة لا نحس حرارتها لبعدها عنا، وعن انعكاس شعاعها يحدث (قوس قزح) في السماء بسبب سحاب كثيف شريطة أن يكون محاذاة ما يلاقيه كوكب ثابت أبداً!.

43- وفيما قدمه لنا أنكساغوراس من معرفة فلسفية وعلمية ما يدفعنا إلى الإيمان بأن الرجل لم تخذله فطنته من استكشاف المكنون فوضع أنامله يتحسس السبيل، فكان أول متبصر قادته فطرته إلـــى التحدث عن(العقل) فوضع المسألة وضعاً جديداً لم يسبق له مثيـــل في اليونان، فكان فيلسوف التأمل حقاً الذي قاد الفكر نحـــو هدفـــه العتيد.

فلاسفة الذرة والالية

لوقيبوس- ديمقريطس

44- في محاولة تدبرنا للفكر اليوناني، يتمثل جزء هذا الفكر بالعلم بمعناه الدقيق، حيث نهض على إظهار القضايا المتضادة التي اثيرت حول فلسفة الوحدة والكثرة وظواهرها المتباينة، وبما حاوله عصر ذاك من الاستفسار عن مدى حقيقة هذا التضاد، وهل هو مجرد وهم وتصور ينبع عن حواسنا الناقصة؟! أو أنه امر ثابت متعين ومحدود؟

إن الردود التي اعطيت لهذه المشكلات من قبل الفلاسفة اليونان كانت تحمل استقطاباً واضحاً بين اقصى اليمين إلى اقصى اليسار! ففي الجانب الاول وجدنا بارمنيدس ومن ناصر مذهب الوحدة، وفي الجانب الآخر وجدنا امبادوقليس ومذهب الكثرة، ثم يليه انكساغوراس الذي ابلغ الموقف الى نتائجه كما مر بنا سابقاً.

اما الذرية - كقضية تحمل دلالة الوحدة والكثرة - فقد حاولت أن تتعرف وتدرك مفاهيم الطرفين المتنازعين بعمق وبساطة. فقد اظهرت أن الكثرة في هذا العالم الصغير يمكن ان توضع بوساطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببية الذي يحكم الكون، وبهذا التبرير العلمي ظهرت الذرية - كما سنرى - تحمل في طياتها فرضيات تعتمد على بناء منسق دقيق بحيث يبدو لنا كأنه ذو صلة بالتفكير الذري الحديث على الرغم من ان البناء الذري للمادة في زمننا المعاصر بناء ثابت الاسس وبعيد عن الشكوك والاوهام بينا لم نكن نشعر بهذا قبل قرن من الزمان!

وفي ضوء النظريات الحديثة للذرة وتقدمها يمكن ان نقرن المواقف القديمة تاريخياً ومدى ما حققته من فرضيات وتخمينات لم

يكن لها من وسائل العلم الا الاعتماد على الجانب النظري فحسب، فنجحت نجاحاً تغبط عليه، في وقت لم يكن للمنهج التجريبي بمعناه الحديث أثر لدى اولئك العلماء، بل اعتمدوا في امكانياتهم على تقصي الطبيعة العامة تقصياً ذهنياً ليس غير!

ولسنا الآن بصدد المباهلة او المقارنة بين النظرية القديمة والحديثة للذرة، فهذا أمر لا نقصده ولا يمكن أن تقوم له صفة موضوعية في التعادل، لاختلاف النتائج وتباين الانجازات في المرحلتين معاً بل غايتنا ان نظهر نجاح النظرية القديمة في التنسيق المنطقي الذي قدمته في الاوليات العلمية، في وقت لم يكن للعلم القدرة على وضع هذه الفروض تجريبياً بسبب ما كان عليه من غلبة روح الكيف على الكم.

ومشكلة الذرية الرئيسية لن تكن سوى معضلة قابلية الجسم على الانقسام او عدم انقسامه. فتمثلت الفلسفة لديهم بهذين الخطين على العموم. وتاريخها القديم يمتد فيغطي اربعة قرون من الزمان ارتبطت بأربعة حكماء كانت لهم شهرتهم الكبيرة، وهم: لوقيبوس وديمقريطس وابيقورس والشاعر الروماني لوكريتس. تختص دراستنا بالاولين منهما بأعتبار سبقهما لعصر سقراط[1].

---

[1] من الناحية التاريخية يأتي ابيقورس ولوكريتس متأخرين زماناً عن مؤسس المدرسة لوقيبوس. ولقد تحولت الذرية على يد ابيقورس(341- 270 ق. م.) الى تنظيم فلسفي وكان له فضل انتشارها وشهرتها في العصر اليوناني الاخير. واما لوكريتس (عام 55 قبل الميلاد) فقدم عنها دراسة مفصلة في قصيدته المشهورة(في الطبيعة) التي رفع بها شأن ابيقورس وافكاره. وتعتبر قصيدته تلك اكثر المصادر تفصيلاً عن الفكر الذري القديم وخاصة عن الذرية الابيقورية. ←

ومهما قيل من اختلاف وجهات النظر بين هـؤلاء العلمـاء الفلاسفة فالأمر في واقعة لا يحتاج إلى كثير اهتمـام لان التبـاين لديهم ليس في الأصول بل في الفروع، فالنظرية في اصالتها تنبـع من معين واحد وتصدر عن مورد واحـد، فالفرضـيات متـشابهة والحلول الاساسية متفقة، فهم مجمعون -بشكل متتابع -على أن فـي الطبيعة (تماثل) للقانون، رسموه لنا تحت فكرة حفظ المادة وعـدم فنائها. وهذه النظرية العلمية التـي صـانت المـادة مـن الفـساد والاضمحلال سوف تساعد إلى حد كبير في التدليل علـى وجـود الذرات.

ولعل السبب الرئيس لموقف الذريـة (وعلـى الخـصوص حكيمها لوقيبوس) من مشكلة الثبات في الكثرة كان ينبع من مغالطة زينون في القسمة الثنائية او ما يسمى عند حكماء الاسلام بقاعـدة التنصيف، بحيث قاد هذا الرأي الذرية إلى نتيجة فحواها أن القسمة الطبيعية ليست شبيهة بالقسمة الرياضية.

ثم اكملت النظرية الذرية بأولية ثابتة اعتمدت قيـام الخـلاء وكأنه صورة لحقيقة مستقلة بنفسها في هذا الكون. والفرض ذاتـه ينهض على اعتماد صحة ما ادعاه مفكرو المذهب مـن أن المـادة مركبة من ذرات غير خاضعة للتغير، فكل تغير يحدث يجـب أن يكون نتيجة للحركة في الـذرات لا شـيء فـي الـذرات ذاتهـا. والضرورة اللازمة لهذه الحركة هو(الخلاء) بحيـث إن الاجـزاء

→ انظر:

Norman.W.De Witt, Epicurus and his Philosophy, University of Minnesota Press, Ninneapolis, 1964.

الذرية تتمكن عند ذاك أن تتنقل من مكان الى آخر. ومن هذا الرأي الدقيق يستنتج أنه لا أحتمال اطلاقاً من وجود الخلاء داخل الذرة نفسها، وفي مثل هذا الحال فالذرة محل للتغيرات فحسب، واما التأثير الطبيعي فيأتيها من خارج. وسيقود هذا الامر الى فرضية اخرى هي أن الذرة شيء صلب بذاته.

والذريون متفقون جميعهم على أن عددية الذرات وقابلية التجدد في الكون امران لا نهائيان. وتتمثل اللانهائية بالنسبة للكون بالزمان أو بمعنى آخر بأزلية الكون ذاته. تلك الفكرة التي هبطت من معطيات ديمقريطس مستوحاة من نظرته حول صيانة المادة وحفظها، ثم مشتقاً منها القانون الطبيعي الذي فحواه: لا وجود اطلاقاً من عدم.

وليس هناك أي اختلاف في المادة التي تحتويها الذرات، بل موادها مطردة ومتناسقة ومتساوية -كما سنوضح ذلك -وهذا التناسق في التفسير الحديث يعود إلى عوامل كيمياوية في النظرية الذرية المعاصرة.

وبما أن النظرية القديمة نهضت على فرضيات ميكانيكية، فلا غرابة اذا كان التباين او التمايز بين الذرات ميكانيكيا او هندسياً. فبعض الذرات خشنة الملمس، وبعضها مدببة واخرى مجوفة وثالثة محدبة، وبعضها يجمع اكثر من صفة واحدة في الشكل اللانهائي[1].

---

[1] خالف ابيقورس موقف المتقدمين الذين اخذوا بعددية الاشكال اللانهائية للذرة، بينما ذهب هو الى انها محدودة العدد في الشكل.(انظر المصدر السابق).

ومن خلال التراث الفكري للمدرسة اثيرت حولها مشكلة الحركة المستديمة في الذرات وما هو اصل هذه الحركة، بحيث اندفع احد فلاسفة اليونان الكبار وهو المعلم الاول مدعياً ان نظريتهم تخلو من سببية الحركة[1] ... ولكن الذرية في الواقع لم تحاول الاستفسار عن سببية الحركة بأعتبار انها نظرت اليها كحقيقة مسلمة، تماماً كما فرضوا وجود الذرات سواء بسواء. فليس هنا إذن مجال الطعن او اللمز بهم. وعلى الرغم من عدم معرفتهم بقانون الحركة الكمي فإنهم اصابوا الهدف عندما خصصوا لكل ذرة حركة حتمية واصفين مقدار هذه الحركات بوساطة المصادمات الميكانيكية الاولية المرنة. وعن هذا السبيل نجحت الذرية في الحصول على اصول قانون النظرية الحركية للمادة دون الحاجة في الرجوع الى الرياضيات، بل اعتمدت على احصائيات ذهنية اولية فحسب. بل هناك دوماً جزء متروك له أن يتحرك بحرية، وهي في مثل هذه الحال تأخذ اشكال الصور المهتزة بذبذبتها.

وسنحاول في نهاية عرضنا لافكارها تقديم موجز لانجازاتها العلمية والفكرية بعد أن نستوفي قمتين من قممها الشامخة.

45- اما القمة الاولى فهو لوقيبوس: حكيم لا نعرف عن حياته كثيراً، وقد اثيرت عدة تخمينات ظنية حول المدينة التي ولد فيها، فقيل ابديراً، وايليا او ملطية. اما تاريخ ميلاده فغير معروف ايضاً، ومن المحتمل أنه عاصر امبادوقليس وانكساغوراس، فأزدهر

---

[1] قارن Arist. De Caelo, 300 b

حوالي عام(430) قبل الميلاد[1] والنصوص المنقولة عنه قليلة وتحتمل بعض الشكوك. واغلب معرفتنا التاريخية عنه وعن صاحبه متأتية من مأثورات ارسطو طاليس التعليمية وتلميذه ثيوفراسطس حيث اقتبسا اقاويل الذرية بغية الرد عليها واظهار مواطن الضعف فيها. ثم تضاف اليهما روايات فلوطرخس التي لم تعد ذات تأثير في الدراسات المعاصرة، ومن ثمة اقوال الشراح والمؤرخين وأحاديث رواة الاراء للفلسفة اليونانية. وقد وصفته بعض هذه المصادر بأنه ايلي، ومن المحتمل أن هجرته الى ايليا ترتبط مع الثورة التي حدثت في ملطية عام(450- 449) قبل الميلاد. ويذكر لنا ثيوفراسطس أنه تتلمذ على يد بارمنيدس، وكان سماعاً لزينون، مما انتهى به - كما تدعي الرواية - بادىء الامر الى تبني بعض مواقف بارمنيدس، ثم افترق عنه بما يضاده[2].

وهناك من حاول - قديماً وحديثاً - التنكر لشخصية لوقيبوس[3] وعلى رأس هؤلاء ابيقورس في عبارته:«إن لوقيبوس لم يكن فيلسوفاً» التي فسرت تفسيراً خاصاً بينا يذهب الاستاذ برنت

---

[1] يرى هذا الرأي الاستاذ بيلي في كتابه (الذريون اليونان وابيقورس) وهو من الكتب الجيدة عن الذرة واصولها:

The Greek Atomits and Epicurus, Oxford, 1926. C. Bailey,.

[2] يميل الاستاذان كيرك ورافن الى الشك بتلمذة لوقيبوس على زينون اعتماداً على رواية ديوجينس الموضوعة اصلا.

ولكن الاستاذ برنت يأخذ بصحة الرواية وسلامتها مستنداً بذلك الى الصلات الخفية التي لمسها بين زينون ولوقيبوس.

[3] حاول ابيقورس انكار شخصية لوقيبوس! ولكن برنت انتحى رأياً خاصاً اثرنا الاشارة اليه في متن الكتاب..

الى أن اضافة فكرة الانكار الى ابيقورس امـر غيـر مقبـول لان عبارة الرجل لا تعني في حقيقتها الانكار، بل التركيب اللغوي فـي اليونانية اظهرها كأنها تحمل دلالة اخرى، ولكن الواقع ان عبـارة ابيقورس تستعمل فعل الكينونة بطريق النفي مما يدفع الانسان الـى الميل بأن الرجل حاول التنكر لشخصية لوقيبـوس. ومهمـا يكـن فمرجع ذلك كما نعتقد يعود للمنحنيات السايكولوجية في شخـصية ابيقورس بالذات. فمحاولته لم تقتصر على انكار شخصية لوقيبوس فحسب، بل دفعته نرجسية احياناً الى التنكر لجميع افكـار القـدماء حتى لآراء ديمقريطس نفسه.

لقد مثل لوقيبوس - والذرية معاً محاولة التوفيق او التـسوية بين مذهبي هرقليطس من جهة والايلية من جهة اخرى خاصة مـا يتعلق منها بمشكلة الوجود وتصيره، وذلك بحثاً وراء طريق وسط بين الواحدية والتعدد. ففي نظريات لوقيبوس بعـض ظـلال مـن البارمنيدية مما يشكل صلة فكرية يصعب التنكر لها، سواء كانـت هذه الصلة متأتية عن تأييد للمذهب او رفض له. وعلى الرغم مـن اننا نلمس في اقواله وشائج قربى مع انكسيمندريس وانكـسيمانس، نجده يتصدى مع الفيثاغورية واعدادها.

46- قدم لوقيبوس الذرات وكأنها في حركة دائميـة مـستمرة، صاعدة وهابطة نسبة الى ثقل الاجسام وخفتها لان (لا شيء يحدث دون قصد، بل كل شـيء عـن سـبب وبالـضرورة) - ومعنـى الضرورة هنا يفيد الحتمية الطبيعية ويبعـد فكـرة الـصدفة عـن المذهب[1].

---

[1] انظر: Freeman, Ancilla to the pre- Socratic philosophers, Oxford, 1966, p. 90 ff.

وكان يرى أن تعدد الاشياء يرجع الى ما فيها من اختلافات كمية، مؤكداً في ذات الوقت وجود«الخلاء والماء» معاً. وكان هدفه من هذا الرأي أن يبرز موقفه من طبيعة الاشياء ذاتها. ولم يكن الكلام على الخلاء من ابتكاراته بل سبق للفيثاغورية التحدث عنه وربطته بمحيط الهواء. ولكن الجديد عند لوقيبوس أنه اكد أن(الوجود) و(اللاوجود) كلاهما يحملان دلالة الايجاب او الوجودية. فالخلاء اذن حقيقة كحقيقة الجسم. والذرات تعبير عن الملأ أو بمعنى اخر هي الوجود، ولها ابعاد ثلاثة، وتشبه الجسم الرياضي الذي تحدثت عنه الفيثاغورية[1] وتتميز بحجمها وشكلها، وأن جميعها تتشابه من حيث المادة وان الكون هو هذا الخلاء اللانهائي المملوء بالذرات التي لا حصر لاعدادها. ولا تختلف الا في(الشكل) و(الوضع) و(الترتيب). وأن هذا العالم حدث عن الخلاء

---

[1] يرى ارسطو أن لوقيبوس وصاحبه ادعيا أن كل الاشياء الموجودة هي اعداد او أنها تطورات عن الاعداد، بحيث إن الايجاد لا يصدر عن تعدد يخرج عن الواحد، ولا الواحد يخرج من التعدد بل يتضمن كلياً في المركب منها.

انظر:

Arist. Met. 1039^a
Arist. De Caelo, 303^a

ولقد اتخذ الفلاسفة في الاسلام هذا الرأي قاعدة تبنوها فأحكموا فكرة اليونانيين حول الواحد الذي لا يصدر عنه الا واحد (شذ عن السبيل الغزالي ونصير الدين الطوسي)، وهي نظرية لا تنهض الا على اساس من الوحدة المطلقة. ولعل غايتهم كانت تبرر نظرية الفيض(الصدور) الالهي التي استقوا اصولها من الافلاطونية المحدثة. وكذلك استفادوا من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ- التي ذهبت اليها الذرية المتأخرة- في اثبات حدوث العالم لديهم.

بطريق تجمع الذرات، وحدثت عنها عوالم لا نهاية لهـا. والعـالم الذي ننتمي اليه هو واحد منها، وله قوانينه الالية.

47- واما القمة الثانية فهو ديمقـريطس، حكـيم فـاق سـابقيه ومعاصريه من الفلاسفة في اتساع معرفته وجدية تفكيره وسـلامة منطقه... ومعرفتنا بحياته اكثر مما عرفناه عن صاحبه. ولد فـي مدينة ابديرا[1] حوالي عام(460) قبل الميلاد. ويـروى أن الحكـيم نفسه قال إنه كان يافعاً عندما كان انكساغوراس شيخاً؛ لـذا يـرى ابولودورس أن ازدهاره كان بعد اربعين سنة من انكساغوراس، اي حوالي(420ق. م) وهو معاصر لـسقراط والسوفـسطائية. ولكـن ارتباطه فكرياً بلوقيبوس جعل الميل عند الباحثين الى تقديمه علـى معاصريه.

قضى شطراً من حياته في دراسة الفلسفة وبنـاء قواعـدها وانشاء جيل من تلاميذه، وكان غناه وثروته يساعدانه على تحقيـق هذه الرغبة. ثم طوف في انحاء الدنيا، فقيل إنه سافر الـى مـصر ومكث فيها خمسة اعوام. ثم زار بابـل وفـارس للوقـوف علـى معارف الكلدانيين، وبعدها زار منطقة البحر الاحمر. وفي بعـض الروايات أنه زار الهند واطلع على اراء فلاسفتها[2]. ثم رحل الـى

---

[1] تقع مدينة ابديرا في الطرف الشمالي من بحر ايجة، وهي مدينـة قديمـة مزدهرة بالثقافة والتجارة.. ومن الطريف ما يروى عنها في الحكايات الشعبية انها مدينـة الاغبيـاء! رغـم انهـا انجبـت ديمقـريطس وبروتـاغوراس وانكساغوراس.

[2] يذهب بعض الباحثين الى احتمالات اثاروها حول مصادر الفكـر الـذري القديم، حيث حاولوا الربط بين زيادة ديمقريطس للهند واطلاعه علـى آراء←

بلاد الحبشة. واستقر به المقام اخيراً في اثينا. وفي اثينا تتكرت لـــه المدينة بحيث دخلها -كما يقول هو -فلم يعرفه احـــد، ولعـــل هـــذا الموقف يعطينا صورة من صور تعصب الاثينين نحـــو مجـــتمعهم المغلق؛ فحكيم كديمقريطس تتجاهله عروسة الغرب يومذاك لـــسبب بسيط هو أنه لم يكن له رصيد بين الساسة او اصحاب الجـــاه فـــي المدينة، بينا احتضنت غيره من الاجانب كأنكساغوراس. وهناك من يدعي ان موقف اثينا منه يعود لعدم معرفتها بتصانيفه التي نشرت في ابديرا. ولكننا لا نتفق مع هذا الرأي فمعرفة الافكار الفلسفية في اثينا لم تنهض على هذه القاعدة؛ اعني وجوب معرفة النتاج العلمي عندما ينشر في اثينا فقط، ولو كان الامر كذلك لما عاد افلاطـــون مثلاً كأنه وجه ثان لفيثاغورس، ونحن نعلم أن الاخير عاش ومات خارج اثينا.

وليس من الغريب حقاً أن يتنكر لديمقريطس حتى افلاطـــون في محاوراته فلم يشر- لا من قريب ولا من بعيد - الى اسمه قـــط، بل يبالغ احد الرواة (وهو ديوجينس اللاريتي) فيقول إن افلاطـــون كان يكره ديمقريطس ويتمنى لو تيسر له احراق كتبه. بينما نجـــد

←الذريين الهنود وبين ما انتهى اليه الرجل من نتائج فكرية. ولكن الوقـــع ان ذرية اليونان صورة للفرض العلمي الدقيق الذي اتخذ طريقه الالي في التفكير. بينما ذرية الهنود لفعتها صور اسطورية وخيالية. ومهما يكن فنحن لا نتنكـــر لتأثير الشرق على الغرب في بواكير اتجاهاته الاولى(انظر مقدمـــة الكتـــاب) ولكن نشير هنا الى اننا نعتبر لوقيبوس هو المؤسس والرائد للمذهب الـــذري، ولم يثبت ان الرجل رحل الى الهند!. مع العلم ان تنقلات ديمقـــريطس نفـــسه يشوبها الشك وتعتورها الظنون.

ارسطوطاليس يقدره كل التقدير ويعجب بفلسفته وآرائه وينتقـــدها. ويرى الاستاذ برنت أن سبب عطف المعلم الاول على ديمقريطس لانه كان من مدينة مجاورة لمدينته استأجيرا فقربته اليـــه رابطـــة الجوار اولا ثم رابطة العلم ثانياً[1]. وليس في موقف ارسطو ضير ولكن الذي نأخذه هو تنكر افلاطون مع العلم أن محاوراته لم تخـــلُ من اسماء فلاسفة ليسوا من اصول اثينية. وأما دعوى عدم اطـــلاع افلاطون على فلسفة ديمقريطس فأمر لا يمكن الركون اليه. لاسباب منها رواية ديوجينس السابقة، ثم شـــهرة الرجـــل فـــي الاوســـاط الفلسفية، بحيث اعتبرت بعض ارائه رداً على بروتاغوراس[2]. ولا ندري فلعل هناك جفوة دفعت افلاطون الى هذا الموقف، وادت الى أن يخشى حكيم الاكاديمية الكبير على نفسه التعامـــل مـــع افكـــار ديمقرطيس الغزيرة معنى وموضوعاً، تخوفاً من أن تـــضعه هـــذه الآراء امام صعوبات جمة هو في غنى عنها وعن موقف تلاميـــذه في الاكاديمية وانتقادهم، خاصة وأن شهرة ديمقريطس لم تعد خافية على الاعين كماً وكيفاً، وكان من انتاجه الفكري ما دفع بعضهم الى مقارنته -في العصر الثاني - بإنتاج ارســـطو طـــاليس وافلاطـــون نفسهما.

48- استوعبت ديمقريطس في انتاجه الفكري جوانب واســـعة من المعرفة والعلم فألّف في الطبيعيات وعلم الفلك وعلـــم الحيـــاة

---

(1) انظر: Burnet, Greek philo. Op. cit. p. 193.

(2) يميل الفيلسوف المعاصر رسل الى ان قسماً من فلسفة ديمقـــريطس كـــان موجهاً ضد اراء بروتاغوراس السوفسطائي.

انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، 114/1.

وعلم النفس والسلوك والرياضيات والهندسة ومقالات عن الفن والقانون وغيرها. وكان اسلوبه في التدوين يرقى احياناً الى لغة افلاطون وارسطو. ومما يؤسف له حقاً أن اكثر هذه المؤلفات فقد كسائر اعمال الفلاسفة السابقين على سقراط، وما وصل الينا اثيرت حوله الشكوك، ومن هنا اعتمدنا على مأثورات ارسطو وثيرفواسطس واقوال الشراح في معرفتنا لافكار الرجل وفلسفته، كما سبق الاشارة اليه.

لقد قسمت مؤلفات الرجل الى روابيع Tetralogies على يد تراسيليوس[1] وكان مجموعها ثلاث عشرة رابوعة في خمس مجموعات تتضمن اثنتين وخمسين رسالة، احتوت الموضوعات التالية: الاخلاق رابوعتان، الطبيعة اربع روابيع، الرياضيات ثلاث روابيع، الموسيقى والفن واللغة رابوعتان، ثم موضوعات عملية رابوعتان. واكثر ما بقي من هذه الروابيع هي المأثورات الاخلاقية واكثرها منسوبة اليه، ولعل فيها بعض الاقوال لغيره من اليونانيين المتأخرين على عصره[2].

---

(1) انظر: KirK and Raven, op. cit. 403.

وينفرد زيلر بأن عددها كان خمس عشرة رابوعة فيبلغ عددها الى ستين رسالة...

انظر: Zeller, op. cit. p. 65.

(2) فيما يلي امثلة لهذه الاقوال المنسوبة لديمقريطس:

- لا تحاول ان تعرف كل شيء، اذا كنت تريد ان تجهل كل شيء.
- الشجاعة بداية العمل والمصادفة سيدة النهاية.
- تنشأ اللذات الكبرى عن التأمل في الاعمال الجميلة. ←

ومما يلاحظ أن المذاهب الالية الحديثة اهتمــت كثيــراً فــي دراسة ديمقريطس وارائه خاصة الفلاسفة الروس،[1] واكثر البحوث التي ظهرت عن نظريته يعتورها الغموض بسبب ما اصطبغت به تلك الدراسات من تحولات عن الموضوعات الاصلية مما ادى الى تعارضات ومناقضات في النصوص ذاتها، واهم نص للنظرية ورد في اعمال يثوفواسطس ولكن شروحه هي الاخرى تبقى في حاجــة الى الايضاح والتبرير لانها وعرة المسالك قليلة النضج.

49- كان ديمقريطس يذهب - كأستاذه من قبل -الى عدم إمكان حدوث الكون المطلق ولا العدم المطلق. ولكنه في الحقيقة لم يحاول

→

- البشاشة نتيجة الاعتدال في التلذذ والاتساق في المعيشة.
- من اهم الامور في الشدائد أن نفكر تفكيراً صحيحاً.
- من يظلم اتعس ممن يُظلم.
- خير للمرء أن يستشير قبل الفعل من ان يندم بعده.
- النفوس الكبيرة تحتمل الاساءة بوداعة.
- من لم يكن له صديق وفي واحد لم يستحق أن يعيش.
- اطلب فن السياسة اعظم الفنون جميعاً، وتحمل ما يقضي به من مــصاعب، فإنها مصدر ما يرجوه البشر من نتائج باهرة.

(انظر: سارتون- تاريخ العلم، 59/2)

[1] يقول عنه كارل ماركس إنه اول عقل موسوعي بين مجموعــة الفلاســفة اليونان، ويصفه لينين بأنه إعمق وانكى رجل اوضح الفكر المادي في العصر القديم وهو موجد الذرية وصاحبها.

انظر:

A.Rosenthal and p. Yudin, Dictionary of philosophy, Moscow, 1967, p. 115

انكار تعدد او تنوع الكائنات. فالحركة والتصير الصاعد والهابط للاشياء جعلته يؤكد مرة اخرى فكرة تنوع لوقيبوس من أن اللاوجود حقيقته الوجودية كالوجود سواء بسواء. ومن هنا اعلن ان الخلاء والملاء كلاهما اساسيان للاشياء، وأن الملاء ينقسم الى اجزاء لا نهاية في الصغر، وتتفرق هذه الجزئيات بعضها عن بعض بوجود الخلاء، وهذا الجزء الصغير جداً غير قابل للانقسام ويشغل حيزاً خاصاً به لذا سميت هذه الاجزاء الصغيرة بالذرات Atoms وهذه الذرات لها التركيب الذي يحمله الوجود البارمنيدي ولكنها توصف باللانهائية ومنظمة في خلاء لا نهائي ايضاً، وهي متجانسة تجانساً تاماً في جوهرها وتباينها ظاهري، ولا يلحقها تغير كيفي بغير الوضع، فكل تغير يمكن أن يحدث فهو راجع الى مقولة الوضع او الى طبيعة التنظيم الذري نفسه. وأن الاشياء ذاتها تصدر عنها مؤثرات بطريقة الية بسبب المصادمات. فكل اثر متأت عن مسافة فهو مرتبط بهذه المؤثرات ايضاً. وأن الصفات في الاشياء تعتمد على (الشكل والحجم والوضع والترتيب) في الذرات ذاتها كما ذكرنا من قبل[1]. ويبدو أن ديمقريطس جعل اهمية واحدة متساوية بين هذه الصفات وعلّية ظاهرة الاحساس، فمثلاً من الناحية العلمية يعتبر «الشكل» في الصفات الثانوية كسبب اساس،

---

[1] المثال الذي يعطى في هذا السبيل هو:
(أ) تختلف عن(ن) في الشكل، و(أ ن) تختلف عن(ن أ) في الترتيب، وان(ه) تختلف عن(هـ) في الوضع. ولسنا ندري هل المثال من اعمال لوقيبوس او ديمقريطس... ويميل برنت الى أن اصول المثال فيثاغورية انظر: Burnet, GreeK, op. cit. p. 79

وقد ميز هو نفسه بين ثلاثة الوان رئيسية: الابيض والاسود والاحمر، فالابيض يتكون من ذرات ناعمة يمكن خرقها من قبل الضياء، والاسود يتكون من ذرات مسننة غير متساوية وغير متشابهة وثقوبه مظلمة ويصعب خرقها من قبل الضياء، أما الاحمر فيتكون من نفس ذرات الحار بأعتبار أننا نحصل على هذا اللون عن طريق الحرارة، وان الاجسام المشعة تكون حمراء اللون، اما الالوان البسيطة فهي مركبة من تلك الذرات جميعاً.

فهناك اختلاف اساس في الذرات يعبر عنه بلغة العلم الحديث بالتمييز بين الكيفيات الثانوية او كيفيات الحس، والكيفيات الاولية[1]، مثل الثقل والكثافة والصلابة التي ترجع الى طبيعة الاشياء ذاتها.. ولكن ديمقريطس لم يجعل الكيفيات الثانوية في الاجسام حقيقة الا بحسب العرف. وقد حاول أن يشرح في نظريته تلك الكيفيات بنوعيها بوساطة اللواحق واللوازم المتضمنة في عناصر الطبيعة الاولية، ولكن وعلى الرغم من هذا؛ فان طريقة

---

[1] هناك ولا شك فرق اساس بين مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ومذهب ديمقريطس، فالاخير يرى ان للمادة كما للجواهر الافراد التي تتألف منها المادة خصائص رئيسية معينة تكون ماهيتها، وهي الصفات الاولية في الاصطلاح الحديث، اما عند المتكلمين، ابتداء من ابي الهذيل العلاف ومعمر وهشام ومعتزلة بغداد وحتى الاشاعرة، فإن الاعراض بإعتبارها أنها جنس من الموجودات على حدته تختلف عن الجواهر المجردة من جميع الصفات حتى الاولية منها. ويمكن ان تقوم اعني الاعراض، عند المتكلمين مقام الصور والكيفيات عند الذين اخذوا بمذهب ارسطوا طاليس فيما بعد.

قارن: بينس- مذهب الذرة عند المسلمين(ترجمة د. ابوريدة) القاهرة 1946 ص8.

التفكير عند الذريين القدماء من ناحية مناهجهم الاولية تشبه الى حد ما مواقف الذريين المحدثين؛ فكلاهما كان يهدف الى شرح صفات الموضوعات الحسية بوساطة التغيرات الطبيعية في دائرة الـذرة. واما اذا رجعنا الى مقولة (الثقل) فلا يمكن اعتبارها صفة او كيفية مستقلة، بل عملية وظيفية لحجم الذرة، او كما يقـول ديمقـريطس نفسه «انه كلما زادت في الذرة عدم قابلية الانقسام، كانـت الـذرة اثقل»- وعدم قابليتها للانقسام ليست من الناحية الرياضية بل مـن الناحية الطبيعية.

وإن حركة هذه الذرات السريعة تؤدي الى أن الكبيرة منهـا تهبط؛ بينا الصغيرة تتطاير الى الخارج كما تفعل حركة الغربال في الاشياء المختلفة حيث تفصلها حسب احجامها، وعن سـبيل هـذه الحركة تجتمع الذرات المتشابهة وتفترق فيظهـر العـالم بـصوره المتعددة، ولسنا ندري كيفية تحركها وكيفية تجمعها، بل كـل مـا نعرفه هو أن تجمعها وافتراقها يقصد منه التعبيـر عـن عمليـات (الكون والفساد) - مع العلم أنها غير قابلة للعدم اطلاقاً. ومهما يكن فالعلم حين يفسر السببية مثلاً يفرض لها بداية وقد يكـون فرضـه تعسفياً فلا ضير اذن على الذرية حين تركت الحركات الاولى دون تعليل او تبرير.

اما الحركة التي فرضتها الذرية فترجع الى الجواهر الاولية؛ كما فعل الاينيون من قبل؛ وشكل هذه الحركة دائري؛ فلا بدء لهـا اصلاً. وانكر ديمقريطس أن تكون الحركة مصدرها الثقل، بـل إن الذرات تتحرك في خلاء لا نهائي. وفي ضوء هـذا الـذي يقولـه الفيلسوف، فليس الثقل اذن سبب الحركة او علتها، بل هـو عمليـة

وظيفية للذرة كما بسطنا من قبل. وموقف ديمقريطس هذا يــذكرنا بالنظرية الحركية للغازات التي تخفي فيها حركة مستديمة تتشخص دائماً بوساطة مصادمات ثابتة لا تتغير، وذلك باعتبار أن الغــازات تتحرك دائماً وهي في حركتها تلك لا يتغير وزنها المطلق، وإنمــا يتغير الضغط الذي يخضع لعوامل معينــة كــالحرارة والبــرودة وغيرهما.

وعود على بدء لمشكلة الثقل والخفة التي كان يظــن أنهمــا اشياء في داخل الاجسام لا مجال الى الخروج على هذا الموقف الا في النادر. لذلك فأي اتجاه عند القدماء يؤدي الى التــشكك بفكــرة الثقل، يعتبر بادرة جديدة في الموقف، على أننا لم نجد من حــاول نعت الثقل بأنه شيء قائم بحد ذاته كالحرارة والبرودة مثلاً، بل لــم نجد شرحاً وافياً لهذه المشكلة عند اي فيلسوف من فلاسفة اليونان، حتى الحركة والمقاومة - وهما أمران يمكن اضافتهما الــى الثقــل -نظر اليهما بعيداً عن معنى الثقل[1]، ونحن نعلم أن الوزن النوعي لم يكن معروفاً عند القدماء قبل استكشافه من قبل ارخميدس(287-212) قبل الميلاد، وقبل هذا التاريخ تخبط الفكر اليوناني بمشكلات الثقل ولم يجد لها حلاً سليماً. وكان اخر هــذه المفارقــات موقــف المعلم الاول ودعواه ان الثقل والضوء امران مطلقان.

---

[1] يرى المعلم الاول أن الاوائل جميعهم لم يتطرقوا الى فكرة الثقــل والخفــة المطلقين، ولكنهم عالجوا الامر بشكل اضافي فحسب.

قارن: Arist. Phys. 6, 213b

وكذلك: Arist. De Caelo, I. 308a

مع العلم أننا لم نجد اية اشارة عند الذريين الاوائل بخصوص ثقل الذرة وخفتها خارج نطاق حركتها الدائرية فيقال مثلاً عن الذرة الكبيرة إنها ثقيلة، وعن الصغيرة انها خفيفة، ولكن هذا الحكم لا يتحدد الا داخل نطاق حركة الدوامة التي تعيشها الذرات اما في الخارج فلا يمكن الحكم عليها[1].

اما بالنسبة لديمقريطس على الخصوص ففكرته تعتمد على أن وزن الجسم ينهض على المزيجين: الملاء والخلاء في الجسم ذاته، فبعد الذرات بعضها عن بعض يمثل نوعاً من الثقل المقصود في النظرية -كما اشرنا الى ذلك من قبل -فأذا اردنا ان نعكس موقف الحكيم بلغة العلم الحديث قلنا إنه ادرك - وبشكل خفي -فكرة الثقل نظرياً، ومال الى أنها تعتمد على النسيج الشبكي للجسم والوزن معاً.

50- على الرغم من أن ديمقريطس تحدث عن بنية الانسان العضوية في فلسفته فإنه اعتمد بشكل كبير عند الشرح على الحياة النفسية للكائن الحي، فقدم نظرية للمعرفة فسر من خلالها الاحساس تفسيراً ميكانيكياً، واعتبر النفس مركبة من ذرات كحزمة ضوء الشمس حينما تسقط على فتحة شباك فتحمل خلالها هباءً يتحرك[2]

---

[1] ان اول من تبنى فكرة ان الذرات بطبيعتها ثقيلة هو ابيقور، ولهذا فهي في رأيه تتساقط في خلاء لا نهائي.

انظر: Burnet, op. cit. p. 341

[2] يقول فلوطرخس (انظر: الاراء الطبيعية ص158): إن ديمقريطس يصف النفس بأنها امتزاج بين الاركان المدركة عقلا التي شكلها كرى وقوتها←

وهي لا تتعدى كونها طبيعة تحتوي على ذرات دائرية نارية خفيفة تنتشر في كل انحاء البدن، فكل الاشياء الحية اذن يوجد فيها جــزء نفسي او عقلي.

ويستتبع هذا الموقف عند الفيلسوف التحدث عن موضوعات الابصار والرؤية وقد استقاها من امبادوقليس ونظريته في انبثـــاق الاشياء، وهذه الانبثاقات من الصور تنبعــث مــن الموضــوعات وتدخل «انسان» العين، فعملية الابصار هي دخول هــذه الــصور، وقد نرى الاشياء مشوشة وغير متميزة لبعدها اولا او قد لا نراهــا اطلاقاً، بأعتبار أن هذه الانبعاثات تتأثر بالهواء المحيط، فلو فرضنا عدم وجود لجاز رؤية النملة الصغيرة وهي في كبد السماء.

وقد ادعى ديمقريطس أن نوعاً مــن الــصور ينبعــث مــن الاجسام مشابهاً لها وهذه الصور تطرق العــين فتحــصل الرؤيــة المطلوبة ونظرية الصور هذه تحدد لنا كل المذهب الذري وموقفه إزاء الاحساسات، على أن يرتبط الادارك الحسي في حال التــذوق والشم واللمس بالمدرك. ومن هنا فإن شكل الذرات -وليس تركيبها- هو الامر القطعي في المذهب الالي للذريين.

اما الاحساسات الخاصة (اعني الحواس الخمس) ففــي رأي الحكيم خادعة لا يركن اليها لانها لا تمتلك حقيقة مماثلــة خــارج نطاق الموضوع الحاس[1].يقول ديمقريطس ما فحواه: إننا بطريــق

→نارية. وذات جزئين وأن جزءها(النطقي) مركوز في الصدر وجزءها الذي لا نطق له منبث في جميع امشاج البدن.

[1] إن نظرية المعرفة عند ديمقريطس قامت اساساً لتحديد موقــف الفيلــسوف إزاء ما ادعاه بروتاغوراس من احكام الحس وتأثيراتها.

التعود والاستعمال نصف هذا الشيء بأنه حلو او مر، وكذلك الامر بالنسبة الى اللون والى الحار والبارد، كلها اشياء تعودناها، وفي الواقع أن حواسنا لا تمثل شيئاً في الخارج ولكنها تتأثر بعوامل خارجية مما يؤدي الى أن الاحساس امر مادي، وقد يختلف من شخص لاخر لتباين اعضاء الحس (المقصود الحواس الخمس) لا لتباين طبيعتها هي بالذرات، فنحن لا نعرف شيئاً حقيقياً عن طريق الحواس سوى التغيرات التي تحدث طبقاً لمزاج الجسم والذرات التي تدخل فيه او الاشياء التي تقاومه، لان الوجود الحق هو عالم الذر والخلاء الذي لا يدرك بالحس، فالحقيقة اذن بعيدة المنال ولا توجد الا في الاعماق[1].

فيرفض هنا ديمقريطس أن يكون الحس كمصدر للمعرفة الانسانية، تماماً كما فعل فيثاغورس من قبل وسقراط الحكيم من بعد. وبموقفه هذا انقذ امكانية العلم بتأكيده وجود نبع للمعرفة غير الحواس الخاصة، باعتبار أن الذرات الخارجية في قدرتها أن تؤثر على ذرات النفس بشكل مباشر دون تدخل عضو الحس، لان ذرات النفس نافذة في كل جهات البدن.

على ان المعرفتين(الخاصة والحقيقية) كلاهما من طبيعة واحدة، فلا فاصل بين الاحساسات والفكر، بل الفكر ضرب من الحركة، والمعرفة الاصلية ليست فكر بل هي نوع من الحس

---

[1] قارن هذا مع التمييز الحديث بين الكيفيات الاولية والثانوية في المادة.

انظر: Zeller, op. cit. p. 68

الباطن، وموضوعاتها تشبه المدركات او الاحساسات المشتركة عند ارسطو طاليس[1].

51- مما لمسنا في المصادر القديمة والحديثة الميل الى اعتبار ديمقريطس احد الرواد في علم الاخلاق والسلوك، وقد رأينا في تقسيم شذراته وموضوعاتها ما يؤكد هذا الموقف، ولعل اول مستفيد من هذه الاراء هو سقراط الحكيم وافلاطون الكبير.

وليس من اليسير الحكم على صحة المنسوب او المنحول من هذه الاقوال بإعتبار ما صاحبها من اضافات وتحريفات. وقد يسلم من هذا بعض مقالته (في الابتهاج) فقد اشار الى فقراتها سنيكا وفلوطرخس، وبقي قسم منها حتى العصر الحاضر.

وفحوى نظريته السلوكية هي أن اللذة والالم كلاهما يحددان معنى السعادة، وأن السعادة لا يبحث عنها في الخيرات الخارجية، بل يبحث عنها في النفس الباطنية. فمن اكثر خيرات الانسان حظاً أن يعبر هذه الحياة وهو يحمل من الابتهاج اكثر ما يمكنه حمله ومن الالم اقله.

وإن لذات الحس قليلة الصدق، كقلة صدق الاحساسات في المعرفة الحقة. وإن الخير والصدق شيء واحد بالنسبة الى جميع الناس، لكن اللذة ليست كذلك لان الناس يختلفون فيها. يضُاف الى هذا أن لذات الحس قليلة الاستدامة فهي لا تملأ الحياة، بل اغلب الاحيان تتحول الى الآم.

---

[1] انظر: Burnet, GreeK philo. P. 161

وفي قدرتنا نحن البشر التأكد من غلبة اللذة على الالم عندما ندفع جانباً البحث عن لذائذ في الاشياء غير الخالـدة. وإن الـشيء الذي يجب أن نجاهد في سبيله طيلة حياتنا هو الابتهاج، وهذه هـي حال النفس المثالية. ولكي نضمن هذا الموقف يجب أن تكون لـدينا القدرة على الحمل والتحكيم والتمييز بين قيم اللذات المختلفة.

إن أغلب بني الانسان يضع اللوم في سقوطه علـى الحـظ، ولكن لا يعلم بأن هذا ظاهر فحسب، بل عليه أن يتعذر بجهلـه لا بالحظ. إن المبدأ الكبير الـذي يجـب أن يقودنـا هـو التناسـق والتماثل[1]، فإذا نحن اضفناهما الى اللذات حصلنا على الـراحتين: راحة الجسم وهي الصحة، وراحة النفس وهي المرح والابتهـاج. فاختيارنا لخيرات النفس هو اختيار لما هو ازلي وسماوي وخالـد. واما خيرات البدن فهي خيرات انسانية فحسب.

وعجيب امر ديمقريطس واخلاقه ففي صورها ظلال عميقـة نجدها في جمهورية افلاطون وفي محاوراته الاخرى ولكـن شـاء الخلف ان يتنكر للسلف، فلم يشر الـى اسـمه حتـى بالايمـاء او المجاز!.

52- واخيراً فإن الانجازات الكبرى التي حققتها الذرية قـديماً تتحد حصراً في الاوليات التي اضافتها الى الـسببية العلميـة مـن ناحية منهجها الاستدلالي، فقادها هذا الموقف الـى اشـادة وبنـاء

---

[1] يعتقد الاستاذ ايبجر أن ديمقريطس هو الواضع في الاصل لفكرة أن الفـن هو احتذاء الطبيعة، لان تصبّر الكائنات الحية هو عملية تناسق وتجانس فـي الاضداد.

انظر: W.Jaeger, op. cit. p. 75

نظرية طبيعية للمادة تحمل شرحاً عقلياً لظواهر العلم الالي. ونحن نلمس ان الذرية في علاجها للمشكلات الطبيعية -سواء كانت بايولوجية او نفسية -بدت وبشكل دقيق انها ميكانيكية الاتجاه. فلقد ارجعت كل شيء الى حركات المادة والى المصادمات بين اجزائها، ابتداء من فكرة ايجاد العالم[1] وانتهاء الى فكرة النفس وادراكاتها. ولم يكن بالنسبة للذرية مجال اقتحام اية قوة حركية اخرى كسبب للتصير الطبيعي لان قوة كهذه في رأيها غير واعية ولا معقولة... ومن هنا نجد ان الذرية وانصارها ربطوا انفسهم بعلة واحدة ليس غير لتفسير التغيرات الطبيعية كافة. وهذا التواقف والتلازم الذي يضعه الذريون للمبدأ الاحادي تبناه جون لوك والمدرسة الانكليزية التجريبية في القرن الثامن عشر: فالاساس الموضوعي للاحساس عبارة عن اتصال بسيط يتأتى على نوعين اما اتصال مباشر بين الشخص المحس والشيء المحس كما في اللمس والتذوق مثلاً، واما اتصال بين الشخص المحس والذرات ينبعث من موضوع ويدخل الى انفه او اذنه او عينيه. ونلحظ هنا أن الذرية ايضاً تشبه لوك في تمييزها بين الكيفيات الثانوية في الاجسام كاللون والرائحة والصوت باعتبارها انها امور ذاتية لاحساساتنا يمكن توضيحها بوساطة اللواحق الالية للذرات، وبين الكيفيات الاولية كخاصية عدم

[1] لقد اعطى ديمقريطس اهمية واضحة للطبيعة العضوية في الوجود، فالكائنات تتولد من تراب الارض تولداً ذاتياً. وموقفه هذا يدل على عمق في نظرية ايجاد العالم Cosmogony وفي نظرية تولد الاعضاء الحية zoogony.

النفوذ او الصلابة وغيرها التي تعبر عـن موضـوعات اللواحـق الصادقة للمادة.

يضاف الى هذا أن في نظرتها للذرة عمقاً يفتقر اليـه كـل القدماء من معاصريها، فالصورة التـي اعطتهـا للـذرات وأنهـا الوحدات الاولية للمادة، واعتبارها التـشخيص الـذري لحـروف الالفباء كرموز بنائية لطبيعة الكون خالية من صفات الكيف وتتباين بالاشكال فقط؛ يقودنا هذا الرأي الى ما نسميه في لغة العصر بأنـه «ذري» على الرغم من أن الذرية استهدفت قبل كل شيء ايـضاح التفاصيل اكثر من بناء الافكار العلمية. وتقدمها كان في الخطـوات التي احرزتها في بديهية التماثل والاستدلال العقلي بغية الوصـول من الامر المنظور الى الامر الـلا منظـور مـستعينة بالتناسـق والتجانس والنماذج كصور توضيحية للموقف.

ومهما يكن فإن العالم الذي تصوره الذريون ما يزال ممكنـاً من الوجهة المنطقية، وهو اقرب شبهاً بالعالم الواقعي من اي عالم آخر مما تصوره الفلاسفة القدماء كما يقول اللورد رسل[1].

---

[1] انظر: رسل- تاريخ الفلسفة الغربية، 1/ 124.

فلاسفة الانسان والنسبية

السوفسطائية

53- لم تكن السوفسطائية - في بدء ظهورها - حالة مرضـــية لحقت الفكر اليوناني كما يحلو لبعض الباحثين هذا الادعــاء، بـــل كانت مرحلة تقتضيها روح العصر وسورة فكرية انـــصهرت فـــي بوتقة من صراع المتناقضات التي ورثتها عن مجد فلـــسفي قـــديم. يُضاف الى هذا ما استجدّ من اوضاع كانت خليقة بإرهاص منتظر، مهما أعوز هذا الإرهاص سلامة المنهج وصحة الـــدليل. وحـــسب الفكر يومذاك هذه اللمعة الخاطفة في حابك الظلام المخـــيّم علـــى نفوس الأثنيين، وهم على أبواب عصر جديد يتطلع نحو الطريـــف والعتيد مستغلاً كل الوسائل التي يرغب فيها سواء كانـــت مبـــرّرة بالغاية أو مبرّرة بالوسيلة، فالمقياس الذي يريد هو منفعة الإنـــسان في ظل حكم الإنسان على نفسه.

ولقد عانى النصف الثاني من القرن الخامس من هذا العصر نزعات شتى من أنماط شتى، في ظروف لم تستقم إلا في القليل من تجربته العملية والفكرية.

وواكب ذلك صراع طبقي ولدته طبيعة المجتمع وقلقـــه بعـــد حروب خارجية استنفذت معظم قواه ونشاطاته، فكان لا بدّ لـــه أن يتجه الى اختيار الطريق بنفسه بعد معاناته آلام النكسة تارة، ونشوة النصر اخرى، خاصة في معاركه مع الفرس من جهة، وفي اكاليل الغار في مارثون وسلاميس من جهة اخرى[1]، ثـــم عودتـــه الـــى

---

[1] أنظر: محمد صقر خفاجة -النقد الأدبي عنـــد اليونـــان، القـــاهرة 1962، 22/1.

الهزيمة والخيبة أمام أسبرطة عام(404 ق. م) فأدى ذلك الى قيام صراع حادّ بين نظم الحكم السياسي داخل المجتمع ذاته، تمثل بالنزاع الديمقراطي والارستقراطي على الحكم[1]. وعلى أثرها فقدت المدينة الخالدة أثينا مركزها السياسي في حوض البحر الابيض المتوسط، بينما رجعت - في ذات الوقت -تحمل في بطون أورقتها صوراً من الإشعاع الفكري لن تنساه البشرية حتى اليوم،

ثم أختارت لنفسها طريق الديمقراطية حكماً بعد أن دعت الى التضامن والاتحاد بين المدن المبعثرة، بحيث بدت ديمقراطيتها من بعض الوجوه أكثر ديمقراطية من أي نظام حديث على الرغم من نقصها الخطير في استعبادها العبيد والاماء[2]، فأشاعت في المجتمع الأثيني نوعاً من الحرية الفكرية، وسمة من الروح الفردية مما كانت تفتقده في حياتها السابقة. وشارك الإنسان الشعبي - ولأول مرة - هذه الصفقة الجديد ذاتها فأدلى بدلوه بين الدلاء، وأصحر عن حقه في الجهر والخفاء، واتخذ سبيل الظاهر والتخيّل في عرض أدلته، ولم يلتمس طريق العلم -على ما بين السبيلين من تفاوت وتنافر في الوسائل والغايات -فتغلّب لديه الإقناع على التجربة، والفرد على الجماعة والقياس على الاستدلال والحس على العقل. وعادت هذه النزعة الجديدة تعبّر بعمق عن طبيعة الإنسان ذاته، وكأنها انتصار له ضدّ أفكاره الموضوعية وما لحق هذه الأفكار من

---

[1] عندما انتصرت اسبرطة على اثينا اقامت الأولى حكومة أقلية عرفت باسم(حكومة الطغاة الثلاثين) وكان زعيمها كرتياس من تلاميذ سقراط، ولكن لم يستمر حكمهم سوى سنة واحدة وعاد النظام الديمقراطي من جديد الى أثينا.

[2] انظر: رسل - تاريخ الفلسفة الغربية، 139/1.

نقود في الهدم او البناء، بحيث رجعت حصيلة هذا الموقف في نهاية الشوط تصف الحركة الفنية التي ظهرت في أثينا بأنها تبحث عن الإنسان كإنسان وليس لها علاقة تخصص بالطبيعة الخارجية التي أوهن الفلاسفة السابقون قواهم في البحث عن مكنوناتها ثم رجعوا عنها بخفي حنين، لم يعرفوا من أسرارها الخفية المعماة شيئاً.

ومثل هذا الاتجاه طرفان: فئة تسمى السوفسطائية -وهي موضوع البحث - وحكيم عبقري يسمى سقراط، وكان لكل منهما سبيله الخاص في فحص طرق المعرفة الإنسانية، بحيث عاد الأخير منهم (أعني سقراط) لا تدرك فلسفته إلا على ضوء ما قدمه من مناقشات وحوار ونقود نحو موقف الأول الذي بالغ في انتهاج الشك في كل معرفة سابقة ولاحق، مبعداً عنه حكم العقل وسلطانه بينا سلك الأخير(سقراط) طريقاً في الشك قصد من ورائه البحث عن اسس الأخلاق والمعرفة، فوضع حدّاً فارقاً بين طبيعة السلوك الأخلاقي وبين مقولات الدين الذي تعرف عليه الناس. وبهذا كانت مواقفه تتطلع دائماً الى البحث عن الحقيقة الباطنية للإنسان[1]

---

[1] يحاول زيلر أن يقرن عبارة شيشرون التي قالها عن سقراط من أنه انزل الفلسفة من السماء ووضعها في المدن وبين الناس وجعلها بحثا عن الأخلاق وعن الخير والشر- انها تحمل ذات الدلالة بالنسبة للسوفسطائيين باعتبار ان كليهما انصرف عن العالم الطبيعي واتجه نحو الإنسان والبحث عنه، مع اختلافهما معا في المنهج والطريقة والموضوع عن الطبيعيين واتجاهاتهم.

انظر: Zeller, op. cit. p. 75

ولقد لعب الاتجاهان دوراً كبيراً خلال تلك المرحلة، فما كان منها ينهض على الأخلاق والسوك ربط نفسه بالقانون المطلق، وما كان يرتبط بالمعرفة سلك نفسه بالطبيعة الفردية وبحوثها وكلاهما في نهاية الأمر يولدان المشكلة التي عاصرها الفكر اليوناني فترة من الزمان.

ونعود الى الفئة الأولى فنجد أن التسمية(أعني سوفسطائي) غير واضحة تأريخياً -في المضمون والشكل معاً -بل تبدو مضلّلة في كثير من الأحيان.

فمثلاً نجد هيرودتس يطلق هذا النعت على فيثاغورس مشيراً فيه إلى دلالة الحذق أو المهارة بفن من الفنون، ويطلقه آخرون على مفكرين عارضوا مواقف السابقين بما كانوا يقدّمونه للجيل الجديد من أفكار. زاد الأمر تعقيداً عندما حاول البعض اضافة هذه المجموعة (أعني السوفسطائيين) إلى تيارعتيد وثابت ومتعين في الفلسفة، بينا لم يكن لديهم مقومات البحث القائم على الحقيقة كما تعارف عليه مفكرو ذلك العصر، بل من الخطأ -كما نعتقد -أن ننظر إليهم كمدرسة في الفلسفة، على الرغم مما نجده في حلقاتهم من مفكرين سموا ذكاءً وفطنة واشتهروا بثقافاتهم الواسعة وبراعتهم الاجتماعية الفائقة[1]

---

[1] نظر: Burnet, GreeK. Phils. P. 88.

يقول اللورد رسل ان السوفسطائية لم تحاول انشاء مدرسة تتبنى مذهباً معيناً تدافع عنه كما فعل القدماء.. بل كان هدفهم تعليم فن النقاش وطريقة الجدل سلباً وايجاباً. فجاء موقفهم صدمة عنيفة لاولئك الذين اتخذوا من الفلسفة اسلوباً للحياة مرتبطاً بالدين اوثق رباط. ولذلك نظروا الى السوفسطائين نظرتهم←

لقد تنكر هؤلاء للمذاهب الفلسفية جميعها ولم يحاولوا قط أن يجعلوا من تنكرّهم أو شكّهم مذهباً ثابتاً يعترفون بحـــصـة نتائجـــة. ومن هنا فقدوا عنصراً مهمّاً من عناصر البناء الفلسفي الذي نقصد.

وفي القرن الرابع قبل الميلاد أخذ الاصطلاح مدلوله اللغوي المتداول، ويبدو أن كان بسبب إسقراط أحد السوفــسطائيين حينمـــا حاول الفصل بين ما يسمّى «سوفسطائية» وبين ما يسمّى«فلـــسفة» فأشاد بالأول وامتدحه، وغرّر بالثاني وقبّحـــه، وعنـــد ذاك تلـــبّس الاصطلاح المذكور تعريفات عديدة تتباين هدفاً وتفترق غاية، ففي عصر السوفسطائية الأول عرّفها بروتاغوراس بأنها «حسن التدبير للفرد في حياته الخاصة والعامة يتعلم منها كيف يرتب داره خيـــر ترتيب، ويصبح قديراً على القول والعمل معاً في مباشـــرة شـــؤون منصبه لتجعل منه مواطناً صالحاً للحياة السياسية والاجتماعيـــة[1]»

←الى الغر العاجز! واما سبب تعرضهم للكراهية من قبل افلاطون وغيره من الفلاسفة كانت ترجع الى تفوقهم العقلي، لذا حينما عارضهم افلاطـــون التـــزم بالتظاهر بمنطق الفضيلة باعتبار أن التشكك سبيل يخالف الاخلاق. لهذا فـــإن افلاطون لم يكن اميناً حتى مع نفسه!

انظر: ارسل- تاريخ الفلسفة الغربية، 135/1.

(1) انظر: plato, Socratic Discoures, Protagoras, op. cit. 231

نود أن نشير هنا الى أن التعليقات التي نجدها في هذه المحاورة أو غيرها من المحاورات هي أعمال أفلاطون، وضعت باختياره على لسان السوفسطائي بالشكل الذي أراد، لأن المحاورات جلها ابتكار افلاطوني يضع هـــو مقـــدمتها اولا ويضمر نتائجها ثانيا، فتبدو للقارىء الحديث وكأنها حوادث موضـــوعية قولا وفعلا، ولعل أصدق محاورة في هذا المجال هي المحاورة السابقة(اعني←

ثم ادعى نصيرها الأول (بلسان أفلاطون وقلمه) أن السوفسطائية فن عريق ينزع الى عصور قديمة كان أصحابه يتسترون تحت أسماء مختلفة بسبب بغض الناس للتسمية، فظهر اتباعه وهم يحملون أسماء الشعراء مثل هومر وهزيود وسيمونيدس أو كرجال دين وأنبياء مثل أورفيوس وموزايوس، أو أبطال مثل أكوس وهيروديكس وبيثوكليدس وغيرهم من المفكرين[1]. ثم يضع أفلاطون هو نفسه تحديداً للمعنى فيعرفه: «بأنه صياد يدفع له الأغنياء أو الشباب إزاء بيعه لحرثه الذي اصطاد»[2]. ويقول أرسطو عنه بأن السوفسطائي متراء بالحكمة بانتحاله إياها ويبحث

←بروتاغوراس) لان تاريخها لا يتجاوز عام (432) قبل الميلاد أي قبل تأسيسه للاكاديمية.

ومهما يكن ففي هذا السبيل الذي اتخذه افلاطون في حواره ما يثير نقاط الضعف في جوانب المنهج عن أقل تقدير.

(1) انظر: المصدر السابق(محاورة بروتاغوراس) فقرة 316، ص 310

ونلحظ هنا الخطأ المتعمد الذي يقع فيه افلاطون حين يدعي على لسان بروتاغوراس نفسه ان هذا التستر سببه بغض الناس لهم، بينا كما اوضحنا في اصل الكتاب- لم يحمل اللفظ قديما هذا المعنى الذي يسبب البغض، ولو كان كذلك لما اختار بروتاغوراس وغورغياس لنفسيهما هذه التسمية، فليس من المعقول ان يختار الانسان لنفسه صفة مرذولة .

ولعل اول من هاجم السوفسطائية هو الشاعر اريستوفان(445- 385) قبل الميلاد في مسرحية (السحب) ثم حمل عليها بشدة افلاطون ذاته في محاوراته الثلاث: بروتاغوراس وغورغياس والسوفسطائي. وكذلك شدد على منازعتهم من بعده ارسطوطاليس في كتابه (المغالطات).

(2) انظر: plato, sophist, 223b

عن المال من خلالها[1]، وقد احتذى هذا الموقف بعض فلاسفة الإسلام فمثلاً يعرّفها الفارابي بأنها الحكمة المموهة القائمة على المغالطة، ويحدّها ابن سينا فيصف حاملها بأنه هو الذي يأتي القياس لا من الأمور المناسبة ولا المتسلمة من ذات الأمر[2]

ولعلّ هذا الاختلاف البيّن في التعريف يرجع الى أعمال أفلاطون وأرسطو، حيث شطرا السوفسطائية الى شطرين قديم ولاحق ثم عطُف الأول على الثاني، فاختلطت الأفكار فلم يتميّز حابلها من نابلها. وموقفهما هذا لا يخلو من جناية على الفكر ارتكبت في حق المنهج على أقل تقدير. فأدى ذلك إلى صبغ المصطلح المذكور صبغة مرذولة لم يعد احد يستسيغ سماعها، فبغضته في اعين الناس وأضعفت أصوله الأولية.

ويرجع الأستاذ جومبرز تحول المجتمع عن السوفسطائية الى أسباب أربعة نورها فيما يلي[3]:

اولاً) إن كل محاولة لاستجلاء غوامض الطبيعة وكشف أسرارها كانت تقابل بعدم الثقة من أهل التقوى والورع الذين كانوا يتمسكون تمسكاً قوياً بالدين والتفسيرات التي جاءت في الأساطير

---

(1) انظر: Arist. Sophist. (Logica)
نشر الترجمة العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان (منطق ارسطو).
قارن: 3/ 747.

(2) انظر: احصاء العلوم- الفارابي- القاهرة 1949 ص65. وكذلك ابن سينا- منطق الشفاء- السفسطة- المقالة الأولى ف/4/36.

(3) انظر: د.الاهواري- فجر الفلسفة اليونانية، ص 251- 252.

ونسبت الى الآلهة اليونانية. ولذلك كان الفلاسفة بعيدين عن روح الشعب. فلما ذاع عن أنكساغوراس تفسيره الأجرام السماوية بأنها حجارة حوكم من أجل ذلك حتى إذا تناول السوفسطائيون بالبحث الأمور الأنسانية مثل أصل اللغة والأخلاق وقوانين الدولة أصبحوا أكثر تعرضاً لكره الشعب وبغض المحافظين.

ثانياً) إن اليوناني كان يحترم النزعة الأرستقراطية وينزل أصحاب الحرف الذين يتناولون الأجر منزلة أدنى. ومن المعروف أن اهل أثينا كانوا ينقسمون ثلاث طبقات على التوالي: طبقة المواطنين، وطبقة الأجانب، وطبقة الأرقاء. وكان السوفسطائيون أجانب عن أثينا فضلاً عن تناولهم الأجر.

ثالثاً) إن القادرين على دفع الأجر هم القلة القليلة من الأغنياء، وأصبح جمهور الشعب محروماً من ذلك التعليم، ففقد بذلك سلاحاً قوياً يحتاج إليه في التعبير عن أفكاره والدفاع عن آرائه[1].

رابعاً) معارضة شخصية من أقوى الشخصيات في تاريخ الفكر وهو سقراط ثم تبعه تلميذه أفلاطون فكان في ذلك القضاء على السوفسطائية.

ومهما يكن فلعلّ في أدلة الأستاذ جومبرز ما ينجرّ على الدور الثاني من أدوار السوفسطائية، أما الدور الأول فليس فيه ما

---

[1] في الفقرة التي اوردها جومبرز ما يدفعنا الى الاخذ بفكرة أن الارستقراطية التي غلبت على روح اكاديمية افلاطون، كان سببها أن جلّ المتعلمين الذين التحقوا بها كانوا من طبقة الاغنياء ممن سبق لهم دفع المبالغ الطائلة للتعلم على ايدي السوفسطائيين فلم يتيسر للاكاديمة سوى ضم هؤلاء، يضاف اليهم امراء وحكام اوربا الذين جاءوا لدراسة الفكر السياسي ونظم الحكم.

يدعو الناس الى هذا النفور بل نلحظ التقدير لأفكارهم وتعاليمهم طلباً للمهارة والبراعة والقدرة وسرعة الخاطر. فكأن السوفسطائية فئة حاولت أن تصوغ الواقع الجديد لليونانيين بصورة واقعية وعلمية كي تشبع نهمهم نحو المعرفة، وبهذا المدلول فهي تطور تقدمي عاصره المجتمع الأثيني، على الرغم من أنها استخدمت كأداة في الصراع السياسي القائم يومذاك[1]، فرجالها الأوائل كانت لهم منزلتهم المحببة في الأوساط العلمية والأدبية نظراً لما امتازوا به من موسوعية شملت كل نواحي الحياة وحاجاتها، فحققوا بذلك متطلبات الأفراد والجماعات بسبل مختلفة من التعليم يصدرون عنها وهم مزودون بسلاح عملي يشهرونه في كسب مغنم أو دفع مغرم، فخبروا بموقفهم هذا طبيعة الأفراد، فكانوا حقاً -كما يقول الأستاذ زيلر -بناة الأنثروبولوجيا في العصر القديم[2]. والنظرة الموضوعية والفردية التي تميزهم عن سواهم يمكن أن نضيفها بمعنى من المعاني الى فلسفة العلوم أو معنى الأخلاق على أنهم يختلفون مورداً ومصدراً بالنسبة لهذه النظرة، خاصة في الدراسات اللغوية والرياضية والفلكية والسياسية والقانون والخطابة وأساليبها. فكانت هناك اتجاهات متطرفة وأخرى معتدلة كلها تصدر عن احكام أصحابها ولكنها لا تخلو من استقراء تجريبي واضح، يستمد البحث عن المعرفة لا كغاية لذاتها بل بمقدار ما تعطي من وسائل السيطرة

---

(1) انظر

w. Jaeger, Paideia, The Ideas of Greek Culture, Trans. By G. Highet, Oxford, 1939, vol. I, P.320- 324 .

(2) انظر: Zeller, op. cit. p. 80 ff.

على الحياة نفسها. ومن هنا هدفت السوفسطائية الى التعلم كي تكسب أكبر عدد ممكن من افراد الشعب الى ساحتها. وقد حاولت السيطرة على عقول الشباب اليافعين بمحاضرات عامة وخاصة، نالت مجالاً واسعاً من قلوب الناس في أثينا[1]، بحيث أثرّت هذه الوسائل حتى على أدب المأساة والملهاة وعلى البلاغة والتعبير فأثارت مشكلة لم يسبق للفكر أن طرحها للبحث والاستقصاء ونعني بها اختيار المصطلح في اللغة، لذا نجد سقراط الحكيم شرع في الرد عليهم حينما حاول تثبيت المعاني ورسومها الحقيقية في الفكر أولاً وفي الظاهر ثانياً وكان فضل إيجاد هذه الحركة يعود الى هذه الفئة من المفكرين.

ومما يلحظه الأستاذ برنت أن الباحثين الألمان يحاولون تقديم نحو من المماثلة بين عصر السوفسطائية هذا وعصر التنوير في القرن الثامن عشر باعتبار أن السوفسطائية -حسب رأيهم -كانت تمثّل أحد خطين: مجموعة حملت لواء الجديد فهدمت بذلك كل قديم سواء في الدين والأخلاق، ومجموعة هدفت نحو التطوير فكانت رائدة الفكر الحر.

ولكن برنت لا يتفق مع هذا الرأي باعتبار أن السوفسطائية إن كانت لها نيّة نحو الهدم أو السلب فهي نيّة تتمثّل بموقفها من العلم، وهذا ولا شك لا يستقيم عند المقارنة مع أهداف عصر التنوير في أوربا[2].

---

[1] انظر المصدر السابق ص:77

[2] انظر: Burnet, Greek philo. P. 87- 88 .

وليس بغريب حين نصف المجتمع اليوناني في عصر سقراط بأنه سوفسطائي بالمعنى الأفلاطوني لغلبه النفعية على روح البحث العلمي السليم، ولتفشي الفردية وظهور أحكامها التي لا تميّز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وإن وجد فرق فهو غير ثابت وإنما عرفي فحسب. فما هو صواب هنا قد لا يكون كذلك هناك، بل لا يوجد خطأ وصواب إطلاقاً[1].

---

[1] يصف افلاطون في جمهوريته السوفيطائية (انظر: الترجمة العربية الجيدة للدكتور فؤاد زكريا، القاهرة 1969، ص 218- 219 فقرة/ 493- 494) فيقول:

«ان كل هؤلاء الاشخاص الذين يتاجرون في العلم والذين يدعوهم الجمهور بالسوفسطائين ويعدهم منافسين له، لا يلقنون سوى المبادىء التي يدعو اليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا هو ما يسمونه بالحكمة. وما اشبههم في ذلك برجل يربي وحشاً ضخماً قوياً فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من اين يؤتى وكيف يعامل، ومتى يكون اشد شراسة او اكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الاصوات التي تهدئه او تثيره، وبعد أن يعلم ذلك من طول معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهبا يعلمه لغيره. ولما لم يكن يعلم اي هذه العادات والرغبات احسن وأيها اقبح وايها صواب وايها خطأ، وايها عادل او ظالم فإنه يطبق كل هذه الاوصاف تبعا لرغبات الوحش الضخم، فيسمي ما يسره وما يغضبه شرا، وهو لا يعلم شيئا عن المعنى الحقيقي لهذه الالفاظ، اذ إن اي شيء يتم وفقا للضرورة يسمى في نظره عادلا وجميلا. ما دام عاجزا عن أن يتبين لنفسه او يبين لغيره ذلك الفارق الاساس بين ما هو ضروري وما هو خير، الا يكون هذا الشخص مربيا غريبا حقا؟ فهل ترى فارقا بين هذا الرجل وبين من يرى أن قوام الحكمة هو معرفة غرائز وأهواء الكثرة عندما نجتمع سوياً، سواء فيما يتعلق بالتصوير والموسيقى والسياسة؟ من المؤكد ان احد لا يستطيع أن يتقدم الى←

وأخذ بعض السوفسطائين - خاصة المتأخرين منهم - تعليم الشبيبة هذه الأفكار المبتسرة وبيعها بالجملة والمفرد إليهم[1]، مدّعين أنها وسيلة النجاح في الدولة الديمقراطية، وسبيل

→حشد كهذا ليعرض عليه شعراً او ايّ عمل فني آخر، او مشروعاً ذا نفع عام، ويخرج بذلك عن المسلك الطبيعي ليجعل من الجمهور سيدا له. اقول إن احداً لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا واضطر بحكم الضرورة القاهرة الى أن يفعل ما يوافق عليه هذا الجمع. ولكن هل سمعت قط اية حجة تقدم لاثبات ان يعجب به ذلك الجمهور جميل حقا. أو أن ما يستحسنه خير حقا، دون ان تكون هذه الحجة مدعاة للسخرية»!.

[1] يحدثنا افلاطون بلسان سقراط عن بيع السوفسطائيين للمعرفة فيقول: «يجب أن تحرص ايها الصديق على نفسك كي لا يخدعنا السوفسطائي عندما عندما يمتدح ما يبيع، كحرصك ذاته مع تجار الجملة والمفرد الذين يبيعون غذاء البدن فكلهم يمتدح ما لديه من سلع دون تفرقة بين نافعها وضارها، وكذلك نجد عملاءهم، اللهم الا اذا كان المشتري انساناً ماهراً او طبيبا حاذقا. وهكذا نجد يا صديقي حال اولئك الذين يجوبون المدن ويبيعون سلعهم جملة وتجزئة لأي زبون هو في حاجة اليها. وليس من الغريب اذا جهل كثير منهم تأثيرها على النفس كما يجهل ذلك حتى العملاء انفسهم!. وعلى هذا فاذا كنت تفرق عن فهم بين الشر والخير، ففي قدرتك أن تشتري المعرفة منهم، اما اذا كنت لا تفرق هذه التفرقة فاحذر ايها الصديق ولا تخاطر بمصلحتك العزيزة عليك لأنك في شراء المعرفة تخاطر بما لا يمكن مفارقته بشرائك اللحم او الشراب مثلا؛ فالاخيرة لا تتمثلها في جسمك مباشرة بل تحتفظ بها في امكنة معينة، وقد تستشير عنها من يعرف من اصدقائك وعن اثرها على بدنك، ولكنك حين تبتاع المعرفة فليس في استطاعتك ان تضعها خارجا عنك، بل تتمثلها في نفسك، سواء كانت كبيرة النفع ام كثيرة الضرر، لذا يجب أن نستشير من هم أكبر من سناً لاننا لا نزال في يفاع الشباب!» ←

التغلب على روح الآخرين في سوح القضاء والمحاكم وفي دنيا السياسة وإدارة الدولة وحتى في تنظيم وضبط الاسرة.

فالاجواء التي عاشتها السوفسطائية كانت عاملاً مهماً في ظهور هذه التخرصات الفكرية على يد المتأخرين من انصارها بحيث شطّ بهم الغرور فتلمسوا طريقهم نحو فكرة (القوة) واعتبروها السلطان الذي لا يُقهر والسيف الذي لا يُكسر، وأطاحوا بنسبيتهم التي ابتكروها، واستقطبت أفكارهم استقطاباً أخرجهم عن مسيرتهم الأولى وغاياتهم الخيرة، واتفق لأحدهم أن يقول: «لا يلعن الظلم إلا من لا يقوى على ارتكابه» فكأن القوة هنا غرض يطلب لذاته لا وسيلة الى خير أعظم!

وسنستعرض خلال دراساتنا هذه بعض مفكريهم وتابعيهم ممن كان لهم أثرهم الواضح على الفلسفة اليونانية. وسنبدأ برأسهم الكبير بروتاغوراس.

54- يعتبر بروتاغوراس من ألمع رجال عصره وأنكاهم، أبديري المولد والنشأة، هاجر مرتين الى أثينا، أدرك الآخيرة منها أفلاطون، ويصفها لنا في محاورته التي سميت باسمه. وفي سنّ الثلاثين طوّف في ارجاء اليونان وصقلية وكان أول من دعي«**سوفسطائياً**».

وفي الحديث عن محاكمة سقراط في محاورة (تيتاتيتوس) نجد أن الحوار فيه ما يشعر أن بروتاغوراس قد توفي منذ زمن ليس بالقصير، لذا من المحتمل أن مولده كان قبل(500 ق. م)، وأن

←انظر:

plato, Socratic Discoures, Op. cit. 313, 314, p. 236-238

زيارته الثانية لأثينا كانت قبل عام (432 ق.م) أي قبل تاسيس أكاديمية أفلاطون بما يقرب من(45) عاماً. وكانت وفاته عام(411 ق.م)على أقرب الوجوه[1].

وفي أثينا قيل إنه انضمّ الى حلقة السياسي المعروف بركليس، وطلب إليه الأخير أن يصوغ دستوراً لمقاطعة ثورياي وذلك عام(444 ق.م). ولهذا الطلب دلالته، فلولا براعة بروتاغوراس وقدرته العقلية والسياسية والقانونية لما وثق رجل كبركليس في معرفته وكفاية علمه لتحقيق هذا العمل الضخم.

تنسب لبروتاغوراس بحوث عدة يشك في صحة عناوينها؛ فيذكر له أفلاطون مقالة موضوعها (الحقيقة) مقتبسة من احد إنجازاته، وله كتاب (في الوجود) وكتاب عن(الآلهة). ونجد في الجانب اللغوي دراسات عن (الفعل) ومقالات نقدية عن النحو والصرف. وتعتبر أبحاثه في هذا المجال -وخاصة في النحو- ركيزة انطلاق في النقد الأدبي عند اليونان، أثّرت وبشكل عميق على المسرح ومقوماته.

وتدّعي بعض الروايات أن مؤلفاته أُحرقت من قِبَل السلطة في أثينا لاتهامه بالهرطقة والمروق عن الدين. فلو فرضنا اعتباطاً صحة هذا الموقف، فهل يمكن الادعاء بأنهم أحرقوا جميع كتبه

---

(1) انظر:

A, Taylor, The Man and his Work, Lonnon, 1952, p. 236.

يرى الاستاذ زيلر ان مولده كان عام 481 قبل الميلاد ووفاته عام 411، وهو بذلك يخالف رأي برنت وتايلر ورسل بخصوص تاريخ مولده.

قارن: Zeller, op. cit. p. 81.

حتى تلك التي كانت منتشرة في العالم اليوناني الكبير في أبديرا وصقلية وغيرهما من المقاطعات التي لم تكن تحت سيطرة أثينا[1]؟ وهذا يشعرنا بعمق بأن شذراته كانت معروفة ومتداولة، اطلّع عليها أفلاطون واقتبس منها وناقش بعضها، خاصة قولته المشهورة:

«إن الانسان مقياس الأشياء جميعها الموجود منها وغير الموجود» فأبدل بموقفه هذا مشكلة المعرفة من حال الموضوع الى حال الذات، فشيّد نظرية جديدة ينقصها أنه اتخذ من حُكمه هذا وسيلة فحسب لا غاية ثابتة، ففقد بذلك حلقة الربط التي تضمه الى المذاهب القائمة عصر ذاك.

ويتساءل الأستاذ برنت[2] عن الأسباب التي دفعت بروتاغوراس الى استعمال لفظة (مقياس) في عبارته السابقة، فيرجح في تبريره لهذا الاختيار أن الرجل بادىء الأمر هاجم العلم الرياضي بمناقشات طويلة مدّعياً أن علماء الهندسة يذهبون الى أن ساق المربّع وقطره ليس لهما (قياس) مشترك، بل الانسان هو المقياس لذلك؛ فكأن هذه المقايسة التي أضيفت للإنسان في الجانب الرياضي اقتبسها بروتاغوراس حين صاغ عبارته المذكورة في

---

[1] ومما يؤيد هذا الرأي وسلامته أن افلاطون يتحدث عن بروتاغوراس في محاورة مينون(ص91) فيقول: إنه توفى وقد ناهز السبعين من العمر بعد أن انفق أربعين عاماً يزاول مهنته، وتمتع خلال هذه الفترة بسمة عظيمة لا يزال يتمتع بها حتى اليوم!

[2] انظر: Burnet, Greek philo. P. 92 ff

أعلاه ثم أطلقها عامة على الإنسان كمقياس للأشياء يحكم عليها بأفضلها لا بأصدقها[1].

وأذا صح موقفه هذا من العلم الرياضي، فمن المحتمل جداً افتراض اجتماعه برجل الرياضة في عصره زينون الإيلي، فهناك بقايا من حوار قائم بينه وبين الإيلي بخصوص فكرة الاستمرار الرياضية يذكره لنا أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة[2].

ومهما يكن فإن بروتاغوراس حمل كلمة (الأشياء) على المعاني الحسية كالحارّ والبارد والحلو والمر من جهة، وعلى الصفات الكيفية كالقبح والجمال والخير والشر والخطأ والصواب من جهة أخرى. وصدر بموقفه هذا بوجهة نظر نفعية في الحالتين، تنتهي الى أن الحاكم الأصيل هو المدرك الحسي مع تفاوت في نسبية هذا الإدراك.

وعود على بدء نتساءل مَنْ (الإنسان) المقصود به أن يكون مقياساً للأشياء جميعاً؟ إن التفسير الأفلاطوني للعبارة يذهب الى

---

[1] يقول الاستاذ ييجر إن عبارة افلاطون التي ترد في كتاب القوانين (Laws, IV, 716 C) بفحوى أن الله يجب أن يعتبر مقياس جميع الاشياء، لا الانسان كما يدعي عوام الناس، كانت هذه العبارة موجهة في حقيقتها ضد بروتاغوراس بالذات.

قارن: Jaeger, Arist. Op. cit. p. 88 .

وانظر: أيضاً: د. بدوي- افلاطون في الاسلام (نصوص محققة)- تلخيص نواميس افلاطون لأبي نصر الفارابي، طهران 1974، ص 34- 83.

[2] انظر: Arist. Met. B, 2. 998a

تحديد المعنى بالإنسان الفرد دون سواه «فالأشياء بالنسبة لي هي كما تبدو لي، وبالنسبة لك كما تبدو لك».

فالأحساس الفردي هو الحكومة القائمة في نهاية الشوط باعتبار أن النسبية التي تبناها بروتاغوارس لا يمكن -كما يعتقد أفلاطون - تعميمها بشكل جماعي ونوعي، ولو تحقق ذلك لفقدت صيغتها الطبيعية في الفروق الحسيّة بين إنسان وإنسان ولاستوى لديها حكم العام على الأشياء.

فافلاطون إذن يرجع لفظه (إنسان) إلى معنى (الفرد) المتعيّن. ولكن هناك مواقف أخرى لبعض الدراسات اختارت الوجه الآخر من الاستقطاب فادعت أن المقصود من الإنسان هو النوع دون سواه[1] وتنكرت لكل تفسير يخالفها، معتقدة أن بروتاغوارس أمكنه التمييز بين فصل النوع وجنسه!.

ونحن نميل في الواقع الى إيضاح الموقف على سبيل آخر نستبعد فيه أفلاطون من جهة ونستبيح التحديد -بمعنى خاص -من جهة أخرى دون الوقوع في التناقض.

فعبارة الرجل لا تحمل دلالة الفرد المتعين كما تصوّر أفلاطون، ولا دلالة النوع المطلق كما تصوّر الآخرون، لأن(المقياس) الذي أراده بروتاغوراس نفسره بأنه (قوة) تُحمل على أفراد الناس مجتمعين ومتفرقين وتصريف هذه القوة يختلف من فرد الى آخر، بل لا يمكن القول إنه في حال التطبيق تتفق قوتان من

---

[1] من هؤلاء الباحثين الذين اختاروا (النوع) تفسيراً للفظة بدل (الفرد) هم زيلر وكومبرز والسيدة فريمان.

هذه القوى في المقايسه (تماماً كما ظهر لنا من امتلاك الناس جميعاً إدراكاً حسيّاً، واختلافهم جميعاً في مستويات هذا الإدراك) لأن هذا الاتفاق لو امكن حدوثه وحصوله لاستحال (المقياس) نفسه الى عملية استنباط عقلي لا يقرّه الحكيم.

فموقفنا إذن يدفع فكرة الفردية الخالصة عن(الإنسان) المقصود، ويستبعد فكرة الشمول للنوع المطلق الذي لا يدرك إلا بالعقل كما يقول أنصاره.

يضاف الى ذلك ما تقدم بأن هناك دلالة وجودية في عبارة بروتاغوراس:

فالإنسان مقياس (ما هو موجود وغير موجود)، وهذا وحده إشارة كافية تخرج الرجل عن طبيعة المقياس الفردي المتعيّن، ولكنها تبقيه في دائرة الحسّ وأدراكاته.

واستبيح القارىء عذراً عندما أثير هنا مشكلة الدلالات النوعية، تثبيتاً للرأي الذي رأيناه: هل هناك فارقٌ قطعي بين لفظة (إنسان) الدالة على النوع، وذات اللفظة الدالة على اسم معيّن؟ يبدو أن الأمر لا يحتمل المبالغة التي أرادها له القدماء، بل إن الكلمات الكلية مثل(انسان) جديرة منا بالمناقشة لنرى إن كان هنالك ما يصح أن يسمّى بالكلمات الكلية اطلاقاً. فباديء الأمر لا مندوحة لنا عن القول بأن الاستعمال الصحيح للكلمات الكلية ليس في ذاته دليلاً على أن الإنسان في مقدوره أن يجعل المعنى الكلي موضوعاً لتفكيره، فقد كان المفروض دائماً أننا ما دمنا نستطيع أن نستعمل لفظاً كلياً مثل (إنسان) استعمالاً صحيحاً في لغة التفاهم، إذن لا بدّ من أن تكون في اذهاننا فكرة مجردة عن الانسان لتقابل هذه الكلمة

الكلية وتصبح معنى لها، لكن ذلك رأي خاطيء، وحقيقة الأمر هي أننا نستجيب بصورة معيّنة لفرد معيّن من الناس ثم نستجيب بصورة أخرى لفرد آخر من الناس. لكن بين أفراد الناس جميعاً عنصراً مشتركاً يجعل في استجابتنا لمختلف الأفراد عنصراً مشتركاً كذلك. فإن أثارت الكلمة (إنسان) الاستجابة المشتركة وحدها كان ذلك بمثابة فهمنا لكلمة إنسان الكلية. إذن فالاستعمال الصحيح للكلمات لا يقتضي أن يكون لدينا تصوّر مجرّد يقابلها[1].

وحصيلة ما تقدم أن المقصود من عبارة بروتاغوراس إمكانية إيجاد تقريرين في الموضوع الواحد كلاهما يوصف بالصحة قياساً الى الحكم الحسّي للأنسان، والصحة هنا تحمل دلالة (الأضعف) و(الأقوى) أو أن شيئاً أفضل من شيء، فكأن الحكم في المعرفة أمر تدريجي يختلف باختلاف طبيعة الأفراد النفسية والفسلجية، فمثلاً انحراف صحة البصر يغيّر نتائج الحكم البصري على الاشياء، فيدرك صاحبه شيئاً من الحال يختلف عن حال سليم البصر. وليس للأخير أن يدّعي أنه يدرك حقيقة اللون ولكن موقفه تغلب عليه فكرة (الأفضل)، بمعنى أن السليم يدرك أفضل مما يدرك المريض.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بروتاغوراس لم يقصد بمنطوق(الأفضل) و(الأقوى) فكرة (الصدق) التقليدية التي نطلقها على العبارات الكاذبة والصادقة كما حاول البعض انتزاعها منه كي يثبتوا تناقضه؛ بل المقصود بهذه الدلالات -إذا جاز فرضاً تحميل

---

[1] انظر: Russell, An Outine of philosophy, p. 57.

نظريته فكرة الصدق -معنى تقييمي، أي من الخير نعتقد في صواب هذا الشيء، والخير هنا ليس معياراً كما توهم بعض الباحثين -بل هو المنفعة التي هي مقياس الصدق في هذا الحكم في حال تطابقه واتساقه، سواء كان هذا التطابق مع الواقع أو كان مع الاتساق في العبارات المقبولة فالموقف واحد لا يتغيّر.

ولا شك أن في محاولات بروتاغوراس اللغوية ودراساته في النحو والاشتقاق وأضرب الكلام وأصوله ما يدعو إلى تثبيت ما قلناه، لأن المشكلة ليست حسيّة فحسب بل ترتبط بعناصر اللغة ونحوها. وقد عدَّ الرجل رائداً لقواعد اللغة اليونانية في فجرها القديم.

ونستنتج مما تقدم أنه لا توجد ثوابت اجتماعية أو خلقية أو دينية أو سلوكية بين الناس، بل تعود جملتها الى (العرف) فهو الأمر الثابت الذي يتحكم في الأفراد والمجتمعات على السواء، تماماً كما تتحكم فكرة التغيّر الثابته في التغير ذاته في فلسفة هرقليطس. بل إن موقف بروتاغوراس يمثّل النتيجة الحتمية لمذهب الأول[1].

55- وأخيراً اتهم الرجل بالهرقطة لتنكره إزاء الوثنيات وجمودها، ونسبت له عبارة وردت في كتابه عن(الآلهة) فحواها: «إنني لا استطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أو غير موجودين. وعلى أي صورة هم، فإن أموراً كثيراً تعوق هذا العلم، فمن غموض الموضوع إلى قصر الحياة الإنسانية».

---

[1] قارن: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص48.

ولو تأملنا عبارته السابقة لما وجدنا فيها ما يدل على الإلحاد، لأن الإنكار هنا لا يرتفع الى الأيمان بحقيقة ثابتة ثم محاولة الخروج عليها فهذا أمر لا يساير أسلوب بروتاغوراس في المعرفة، بل يبدو أنه قصد -على افتراض صحة نسبة العبارة إليه -إيضاح فكرة ان إدراك الآلهة والإحاطة بها أمر لا يتيسر للبشر لأنهم قاصرون عن معرفة كهذه.

ويؤكد ما نقول سقراط الأفلاطوني الذي وضع عبارته على لسان الرجل في محاورة اسمها (بروتاغوراس) تقول:«من الصفات الشريرة الألحاد والظلم، فهما أمران يوصفان على وجه العموم بأنهما مضادان للفضيلة والسياسة».

فتهمة الهرقطة إذن مردودة جملة وتفضيلاً، بل هي من اختلاق المتأخرين من المشائين، كما اختلقوا قصة حرق كتبه في أثينا، بينا وجدنا الدليل المخالف لهذا الإدعاء.

56- بظهور غورغياس تستقطب السوفسطائية نحو الشك فتبلغ على يديه حدّاً من الإنكار لا يستقر على حال، وتستأثر لنفسها بجيل آخر غير جيل بروتاغوراس - حمل غورغياس عبء أوزاره مئة عام عدّاً، ابتداء من الحرب الفارسية حتى صبا أفلاطون.

قيل إنه تتلمذ على يد أمبادرقليس، واشتغل بعض الوقت في العلم الطبيعي والبصريات. ومما يلحظه أفلاطون عليه أنه لم يكن بارعاً في تعليم السياسة كصحابة السابق، بل كان في الجانب الأدبي أكثر منه أبتكاراً، فهو موجد (البلاغة الإقناعية) في اليونان، تلك الطريقة الخطابية التي استعملتها محاكم القضاء في أثينا.

كان كثير الرغبة في استعمال الالفاظ الآبدة الغريبة، ينتقيها، ويميل الى إيراد الإستعارات النادرة، ويستعمل الأضداد في المفردات زيادة في جزالة التركيب.

يتحدث عن نفسه فيقول: «إن مهنتي هي تعليم الفصاحة بحيث أجعل ممن أعلّم رجالاً فصحاء بلغاء يفهمون ما يدور حولهم من نقاش وجدل، وينتقدون أوضاعهم سواء في المحاكم أو المحافل السياسية، ويستطيعون إقناع الآخرين».[1]

وامتاز عصر غورغياس بالفصاحة والبلاغة والخطابة[2] بفضل ما أورده من امور جديدة في اللغة والأدب ومحاولته استغلال هذه الحال لصالحه الخاص.

واعتبره بعض الباحثين مكتشفاً لنظرية الجمال والشعر عند الإغريق. إضافة إلى كونه صاحب نظرية خاصة في التاريخ تتبنى فكرة أن التقدم الحضاري مدين الى حدٍّ كبير للإستنباطات الفردية، وقد تبناها من بعده تلميذه بولس وكذلك كريتياس[3].

ويبدو أن مغالطات زينون وجدليته قادته الى روح الشك هذه بحيث ادّعى أنه لا شيء يوجد، وإن وجد شيء فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن التعرف عليه فلا يمكن نقل هذه المعرفة الى الآخرين.

---

[1] انظر: محاورة غورغياس لأفلاطون فقرة (448- 454).

[2] من اشهر خطباء ذلك العصر هم: انتيفون وليسياس واندركيس وايسقراط وايسابوس وهيبريوس وليكورجوس وايسخنيس وديموستين وديناخوس وغيرهم.

[3] انظر: Zeller, op. cit. p. 87.

أما آراؤه الفكرية فقد نهضت على التنكر للصلة القائمة بين اللغة والفكر، تلك العلاقة الثابتة التي دافع عنها بارمنيدس وتبناها من بعده أفلاطون. ولم يبق من شذرات أفكاره ما يعتمد عليه كنصّ سليم، ولكن يمكن استخلاص موقفه من محاورة (غورغياس) لأفلاطون حيث ينتهي الحوار بالرجل الى عدم التمييز الطبيعي بين الخطأ والصواب، بل يقوده الموقف الى استقطاب يجعل من الحق معنى خاصاً هو حق الأقوى، فتعود الأخلاقية المعيارية والقانون العام من خلق الإنسان الضعيف كي يكبح جماح القوى. وفي حال التطبيق نجد -كما يقول غورغياس -أن القوي هو السائد والمسيطر على الضعيف لأن مظهر الحياة هو تغلّب الأقوى، وهذا التغلب هو طريق الإنسان في كشفه عن سعادته.

ومهما يكن فلا تخلو العصور الحديثة من مواقف تتصادى مع هذه النظرية الحادّة خاصة في فكرة (البطل) أو عبادة الإنسان المتفوق الكامل[1].

57- ونستأثر بالذكر هنا - بعد بروتاغوراس وصاحبه -مجموعة من السوفسطائيين ظهر قسم منهم قبل غورغياس ولكن آثرنا تأخيرهم لعدم أهميتهم الكبيرة. وأولهم هيبياس الإيلي وهو رجل امتلك ثقافة واسعة في الرياضة والفلك والأدب والتأريخ والنحو والخطابة. وامتاز بدراسته الموسعة عن هومر وشرح

([1]) قارن: المصدر السابق، ص92.

وانظر: ايضاً:

W. K. Guthrie, The Sophists, Cambridge University Press, 1971, (Introduction).

أشعاره من الناحيتين الأخلاقية والنفسية. وله إلمام مستوعب بتاريخ الحضارة أثّر على معالم العصر الهينلستي.

وثانيهم بردويكس من جزيرة كيوس، عرف عنه ولعه بالبحث عن الأديان وأصولها والمعتقدات ومنابعها، واشتهر بمنهج التوليد الذي استعاره سقراط في منهجة، وساهم في كشف قضايا اللغة وأسرارها، وخاصة موضوع المترادفات منها.

وثالثهم رجل يسمى ثراسيماخوس من تلاميذ أمبادوقليس، ابتكر أسلوباً خاصاً في النثر الموزون، وجاء ذكره في جمهورية أفلاطون عند حديثه عن العدالة وقول الرجل إنها مصلحة الأقوى.

58- وفي تقيمنا للسوفسطائية نلحظ سمات تأثيراتها واضحة فيما انتزعته من جوانب المعارضة والتأييد، وما واكب ذلك من تقدم ملموس في الآداب الإنسانية بشكل عام، وما رسمته من تجديد في اللغة والبلاغة والنقد والفصاحة والخطابة والشعر بحيث لا تكتمل دراسة عن أدب اليونان دون الإشارة الى السوفسطائية وإتجاهاتها.

ومهما كان التأثير الأدبي الواسع فقد تجاهله أفلاطون وتنكر له ارسطوطاليس، بل تناولاه بالنقد والتجريح وحاولا طمس جميع معالمه الفنية.

ونحن ولا شك نعترف اعترافاً موضوعياً بأن السوفسطائية دعوة غيّرت النظرة الفلسفية القديمة التي كانت تتجه الى الخارج، فجعلتها نظرة داخلية باطنية وربطتها بالإنسان فجعلته مقياس الأشياء جميعاً، ودفعته الى النسبية في نظرته نحو الأشياء. والنسبية حكومة سليمة في العقل والعلم معاً. وأدّت هذه النظرة الأرضية الى

قيام بناء عتيد في المعرفة اتخذ من الشك طريقاً في التفلسف، ومن التربية طريقاً في التثقيف، ومن النظرة الى المجتمع القائم سبيلاً الى الحكم على نسبية القوانين وإنها من وضع الإنسان الخاضع للتغيّر والتصيّر. وفي كل هذه الحالات لم تحسن السوفسطائية ما اختارت، ولم تتثبت من تطبيق ما ابتكرت.

وكانت خطورتها الحقيقية تكمن في طبيعة الشك التي سربلت الحياة كلها حتى شملت العلم ذاته، فأضعفت حقائق الدين وزعزعت كيان التربية، فأثارت العديد من المشكلات. ومهما كان الشك طريقاً في العلم فإن هدفه تحديد حقيقة من حقائق العلم ذاته، اما أن نسلك طريقاً يؤدي بنا في غاية الشوط الى الطعن حتى في المعرفة التي نريد، فهذا أمر لا يرتضيه إنسان ولا يركن له الوجدان.

وعلى الرغم من هذا فالسوفسطائية سورة حادّة لها مميزاتها ولها سيئاتها على السواء. فلعلّ فيما سببته من معارضات لآرائها ونزعاتها ما أدى الى نتاج جديد تمثّل بأقانيم من القمم الثلاث: سقراط وأفلاطون وارسطوطاليس. وسنعرض لحياة أولهم في الصفحات التالية.

فيلسوف المعاني والماهيات

سقراط

59- حقاً ما يقوله برتراند رسل من أنَّ سقراط موضوعه جدّ عسير على المؤرخ، فلئن كان هنالك من الناس مَن لا نشك في أننا نعلم عنهم شيئاً جدّ قليل، ومن الناس مَنْ لا نشك في أننا نعلم عنهم الشيء الكثير، فإنَّ الأمر في سقراط هو أننّا لا ندري هل نعلم عنه القليل أو الكثير![1]

وهذا الذي يقرّره الفيلسوف البريطاني يمثّل صورة من صور الحكم السليم على شخصية كسقراط بالذات، مازجتها عناصر متضاربة في الوصف والتنظير، حتى عادت تتعاورها الشكوك والظنون لكثرة ما قيل لها أو عليها قديماً وحديثاً، ولم يعد من السهل معرفة تطورها الروحي والفكري بشكل عام.

وعلى الرغم من كل أولئك، فإنَّ وجود سقراط يبقى حقيقة لا تحتمل الإنكار، فهو مفكر يوناني ولد في مدينة أثينا حوالي عام(470) قبل الميلاد، من أبوين اثينيين ومن عائلة غير خطيرة الشأن من الطبقة الوسطى، وكانت مهنة الأب صناعة النحت، ومهنة الأم التوليد. ومن طريف ما يحدثنا عن طفولته صديقه الوفي اقريطون واصفاً ملامح شخصيته وغرابة اطوارها، حيث يقول: «حسبته أقبح صبي في أثينا، ولم تكن هذه الفكرة صادقة كل الصدق، إذْ لم تكن بوجهه كآبة أو ندوب أو علّة، إنما كانت المادة التي صيغ منها كأنها أكثر خشونة وأشدّ صلابة من المادة التي صيغ منها غيره من الاطفال: عيناه تجحظان كعيني ضفدعة،

---

[1] انظر: برتراند رسل- تاريخ الفلسفة العربية- القاهرة 1957 /1 143

وشفتاه غليظتان وأنفه الأفطس يبدو كأنه دُلك على طريقةٍ خاطئــة. وكانوا يسمونه في المدرسة (وجه الضفدع)، فلقد سمعته يــزعم أنَّ العيون التي تشبه عينيه إنّما خُلقت لتنظر في جميع الجهــات، وأنَّ الأنف الأفطس يلتقط الروائح احسن ممــا يلتقطهــا أنــف طويــل مستقيم!، ولكني أعرف أنه قبل أنْ يتعلم المزاح بشأن خلقته، كــان كثيراً ما يتشاجر بسببها مع الصبية الآخرين، وأنه أحياناً، بعــد ان يكفّ عن الصراع في الخارج، كان يعاني صراعاً داخلياً».[1] وأيّا ما كان، فانَّ النزعة التي غلبت على حكاية اقريطون، تصوّر لنــا نظرة مشوبة بالألم والاكتئاب، لذا قيل عن الصبي سقراط انّه كــان يهتف في أعماقه مخاطباً الاله في صلواته بخشوع: «اللهم أجعلني جميلاً في داخلي!»- حقاً فقد استجاب الاله لدعوته، فجعلــه، فــي نهاية الشوط، اجمل عقول اليونانيين طراً في عــصره والعــصور

---

[1] قارن: كوراميسن- سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال (الترجمة العربية بقلم محمود محمود) القــاهرة 1956، ص 1-2.∴علمــاً أنَّ المؤلفــة (وهــي مختصة بالأداب الكلاسيكية القديمة) اضفت من روحها الادبية الشيء الكثيــر على الوصف الذي قدمه اقريطون. ومن طريف ما نجده في تراثهــا العربــي قول المبشر بن فاتك يصف لنا سقراط فيقول:

«كان رجلاً ابيض اشقر ازرق، جيد العظام، قبيح الوجــه، ضــيق مــا بــين المنكبين، بطيء الحركة، سريع الجواب، شعث اللحية، غير طويل، اذا ســأل اطرق حيناً ثم يجيب بألفاظ مقنعة، كثير التوحد، قليل الاكل والشرب، شــديد التعبد، كثير ذكر الموت، قليل الاسفار، خسيس الملبس، مهيباً، حسن المنطق، لا يوجد فيه خلل».

انظر: ابن ابي اصيبعة – عيون ابناء في طبقات الاطباء تحقيق د. نزار رضا، بيروت 1965، ص75

التي تلت من بعده، وكان جماله يتمثل في العلم والمعرفة حين لمس فيهما أنهما صورتان للنشاط العقلي بالذات لا يستقلان عنه، وستنعكس هذه الصورة على تعامله الأنساني مع الآخرين، وعلى رؤيته النافذه نحو الأشياء، وفي تعاطفه وحنانه الجمّ تجاه الأصدقاء والخصوم على حدٍّ سواء!

60- وعوداً الى بواكيره الأولى، نجد أنَّ سقراط كان من عاداته التي لازمته طيلة حياته، ارتداء ثياب بالية رثّة في الشتاء والصيف، لا يستبدلها بشيء!. ويسير في فسحات اثينا وطرقاتها حافي القدمين حاسر الرأس، لا يردعه دون ذلك قرّ ولا قيظ ابداً. ولعل في حديث السبياديس في محاورة (المأدبة) ما يعطي لنا الدليل الصادق على صراحة الرجل وقوة صبره وشدّة بأسه، يوم كان في ساحة معركة حربية يدافع فيها عن مدينته، حيث يقول السبياديس[1].

«إنَّ سقراط يروعك بقوة احتماله على الجوع حين كانت تضطرنا الظروف أن نُحرم الطعام بسبب انقطاع الصلة بيننا وبين مواردنا، فهو في مثل هذه الحالات التي كثيراً ما تحدث في أيام الحروب، كان لا يمتاز من دوني فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعاً، فليس بين الناس من كان يمكن مقارنته بسقراط. كذلك كان يدهشنا بقوة احتماله للبرودة، فقد اعترضنا صقيع فظيع لأنَّ الشتاء في تلك المنطقة شديد الوطأة حقاً، وكلنا إمّا ظلَّ في مأواه، وإمّا

---

[1] انظر: افلاطون- محاورة المأدبة (ترجمة د. وليم الميري) القاهرة 1970 ص79- 80

وقارن: رسل- المصدر السابق، 155/1

خرج محملاً بحمل ثقيل من الثياب، مكسو القدمين باللبد والصوف، إلاّ سقراط فلم يأبه لهذا كله، ومشى حافي القدمين علـــى الـــثلج لا يرتدي إلاّ ثيابه العادية، ومع ذلك كان أحسن سيراً من الجنود الذين لبسوا الأحذية».

وفوق هذا الذي رواه تلميذه، فإنَّ حكيم اثينا شارك في ثلاث معارك حربية، كان اشهرها حصار بوتيديا عـــام (431- 430ق.) وهجوم ديليوم، ومنح نوط الشجاعة لما تميّز به من ضبط للـــنفس وقدرةٍ عاليةٍ في القتال، مع نفوذ في البصيرة والفطنة يندر مثالهما.

61- في ضوء ما أوضحناه عن بعض خصائص حياته وصباه، فإنّه ليس هناك ما يدعو الى الريب في دعوى أنَّ المنهج التـــاريخي يلزمنا العودة الى مصادر ثلاثة عند الحديث عـــن حيـــاة ســـقراط وفكره، منها نستقي بعض جوانب هذا الإنسان الأثير، دون أنْ نضع في احكامنا سلامة هذه الحكايات سلامة تامة، بل هي خاضعة لكثير من الإبرام والنقض، باعتبار أنَّ الرواة يختلفون في مداركهم العلمية أولاً، وفي قدرة المعاناة التي شاركوا من خلالها حياة سقراط ثانياً، لذا فاستقراء المواقف هو السبيل الأكثر سلامة في المـــنهج الـــذي نختار رغم أننا لا نخفي ميلنا الى الرجل الثاني من هؤلاء الـــرواة لذات السببين السابقين.

فأول هؤلاء هو ارسطوفان، ويقال عنه إنّه شـــاعر ســـاخر واديب ناقد، والثاني منهم هو أفلاطون، تلميذ ســـقراط وفيلـــسوف المثالية اليونانية وأديب أثينا الكبير، وأما الثالث فهـــو اكـــسانوفون ويوصف بأنّه رجل سلاح وفن فحسب!، ويضيف بعض البـــاحثين اسم ارسطوطاليس كمصدر متأخر عن الثلاثة السابقين.

ويُجمع هؤلاء الثلاثة -على تفاوت أعمارهم ونظراتهم -على شيءٍ واحدٍ أنَّ سقراط كان همّه وهاجسه الحديث دائماً عن الطريق الذي ينبغي أنْ نسلكه لنضع الرجل المناسب في المكـان المناسـب عند بنائنا للهيكل الاجتماعي للدولة، فهو اذن كان يحاول الأصلاح السياسي عموماً، او بمعنى آخر يدعو الى هذا الإصلاح من خـلال حواره وجدله مع الناس، حيثمـا وجـدهم: فـي اسـواق المدينـة ومتاحفها، وسهلها وجبلها، محاولاً جهده أن يـصل الـى مفهـوم (الانسان الفاضل) الذي يمتلك القدرة على استخراج المعرفة الحقـة الكامنة في الأعماق بشكلها السليم عملاً ونظراً كأنه مبعوث السماء الى هذه الأرض، فحكايات أهل اثينا عنه تؤكد انَّ الرجل كان يُسمع وهو يقول: «إنَّ الإله يأمرني أن اؤدي رسالة الفيلسوف التي هـي البحث في نفسي وفي سائر نفوس الناس. يا أهل اثينا إنّي أُكـرمكم واحبكم، وسأكون اطوع لله مني لكم، وما دمتُ حيّاً قوياً لـن اقلـع عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، اذ ذلك هو امر الإله».

62- ولنا أن نتساءل، في هذه المرحلة بالذات، عن ينابيع هـذه المعرفة التي تدفقت على لسان سقراط، من أيـن اسـتقاها وكيـف وصل الى درجة الإيمان الذاتي بأنه الفيلسوف الحقّ الذي لا يقـول إلاّ الصدق؟.

لا مشاحة في أنّ حكيم اثينا لم يُشر (بلغة افلاطـون طبعـاً) إشارة صريحة الى ينابيع معرفته الأولى، سوى مـا ضـمّنه مـن عبارات أوردها في محاورة الدفاع (انظر الملحق في آخر الكتاب)، وكذلك فيما يمكن استنتاجه من بعض حواره الناقد لأفكار الطبيعيين الأوائل، كما ورد في محاورة فيدون مثلاً. ويميل الاستاذ زيلر الى

أنّه تتلمذ على يد اخيلوس، بينا يعتقد الفيلسوف البريطاني رسل أنّه استفاد من أفكار زينون الإيلي وحججه التي أشـــرنا اليهــا ســـابقاً (انظرفقرة 29 من الكتاب)، ويذهب آخرون الى انّه كـــان مطلعـــاً على أفكار هرقليطس وبارمنيدس وانكساغوراس، رغم أنَّ أقوالـــه في النفس متأثرة بالمدرسة الأورفية والفيثاغورية معاً بشكلٍ واضح خاصة في محاولته الفصل بين النفس والبدن، وفي ميله الى خلـــود النفس بعد الموت، ولكنه يتميّز عنهما بنظرتـــه المعرفيـــة نحوهـــا بحيث لا مجال لنكران جديده في هذا التنظير. أمّا اذا عـــدنا الـــى مصادر تراثنا العربي بحثاً عن ينابيعه الأولى فاننا نجد القفطي (ت 5646) وابن ابي أُصيبعة (ت5668) - نقلاً عن صاعد الأندلـــسي (ت5462) في كتابه طبقات الأُمم[1]- يذكران أنّ سقراط كان مـــن تلاميذ فيثاغورس!، ولكن فات ثلاثتهم انَّ فيلسوف اثينا ولد بعد وفاة فيثاغورس بثمانٍ وعشرين سنة!.

وسؤال آخر يُطرح هنا أيضاً بخصوص دعاوة أنَّ سقراط لم يدّون شيئاً من حواره الذي كان يجريه مع تلاميذه أو عامة الناس، أجل، لم يُعرف عنه ذلك، لانّه كان يكره التدوين ولا يرى صـــحة للكتابة لأنها لا تمثل شيئاً سوى انها تشبه الرسم ليس غير!، واسوق لك توضيحاً لموقفه جاء علـــى لـــسان افلاطـــون فـــي محـــاورة

---

[1] انظر: القفطي– كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق ليبرت، ليبـــزك 1903 (طبعة مصورة)- ترجمة سقراط، وقارن ابن ابي اصيبعة: المصدر السابق(ترجمة سقراط)

فيدروس[1] حيث يقول:«إنَّ ماهو سيء في الكتابة هو انهـا تـشبه يافيدروس، الرسم كثيراً، فالاشـياء التـي يولـدها الرسـم كأنهـا موجودات حيّة، ولكن إذا ألقينا عليها بضعة اسئلة جادّة فـسنجدها صامتة. وهكذا الأمر في الكتابة، إذ نعتقد أنَّ الفكر يُحيي ما تقوله، ولكن لنلق إليها كلاماً للاستنارة بشأن جملةٍ من جملها، فسنجد انّها لا تعني إلاّ شيئاً وحيداً: نفس الشيء دائماً!».

ويريد سقراط من وراء هذا كلّه القول إنَّ اختـزان المعرفـة داخل النفس والتحدّث عنها والجدل حولها خير من تدوينها وكتابتها او الاعتماد على حروفها وألفاظها، فالأخيرة نهب للضياع والجمود، بينا الأولى تحتفظ دائماً بجدّتها وتجددها في كل آن!. ولا غرابة في موقف سقراط هذا، فإن كل الذين يعتقدون بـأنهم رُسـل العنايـة الإلهية، وانّهم بعثوا لهداية الناس، لم يُعرف عنهم أنهم دوّنوا شـيئاً أو حظوا بأناملهم حرفاً واحداً.

وهكذا كان سقراط، سواء صدق فيما تنبأ عنـه مـن أقـوال وأفعال، أم كان من الكاذبين!. والذي يُلحظ في هذه المعانـاة التـي تلحق هؤلاء المفكرين الملهمين، أنّها تتمثل في اسـتقطاب النـاس تجاههم في صورتين تتصف بالايجاب التام تارة، أو السلب التـام تارة اخرى. وفي الحالين يبقى هؤلاء النـابغون ضـحية الأحكـام المبتسرة أو الظالمة.

---

[1] انظر: افلاطون، محاورة فيدروس 275 d (الترجمة العربية بقلم د. اميـرة حامي مطر) القاهرة 1969، ص125- 126

ومن هنا يتوضح السبب الغامض الذي دفع تلميذه افلاطـون الى اتخاذ استاذه سقراط محاوراً رئيساً لأكثر مدوناته الجدلية، حيث وضعه الناطق بأفكاره الخاصّة مرّة، وبأفكار افلاطون مرّة اخرى.. وكان من نتائج هذا الخلط صعوبة الفصل فصلاً واقعياً بين اقوالـه وأقوال استاذه، فلولا الدراسات المعاصرة التي نهضت الى كـشف هذا الأمر واشكالاته، لبقى سقراط الافلاطوني وافلاطون السقراطي يتنازعهما منهج الشك الى اللحظة القائمة.. وأيّاً مـا كانـت تلـك المحاولات الجادّة حولهما، فانَّ الحكـم القـاطع لا يـزال رهـين الدراسات والكشوف الجديدة.

63- ومن خلال هذا أيضاً تتوضح لنا معالم الموقف العـدائي الذي وقفه بعض أهل مدينته، والذي يتصف بالأسى والألم، حيـث انتهت حياته عام (399 ق.م) بمحاكمة معروفة في التـاريخ تتـسم بأنها اسوء ما عاناه الفكر الأنساني في عصره، وذلك حـين تقـدم ثلاثة من الاثينيين بالتهمة التالية ضـده: إنَّ سـقراط ينكـر آلهـة المدينة، ويقول بغيرهم ويفسد اخلاق الشباب وفوق هذا وذاك، وهو شرير، غريب الأطوار، يبحث في دخائل الاشياء، مما يقـع فـوق الأرض وتحت السماء!. وطالبوا بإعدامه (باعتبار أنَّ تهمة الالحاد لذاتها كافية في نظر القانون اليوناني يومذاك لاعدامه).

وكان هؤلاء الثلاثة هم: التاجر والسياسي انيتوس، والـشاعر الخامل مليتوس، والخطيب المحترف ليقـون. وتحكـي الروايـات اليونانية بأنَّ انيتوس دفع مبلغاً من المال لصاحبيه كي يوقعا علـى صيغة الاتهام ورفعه الى محكمة اثينا العليا.

ويقول الفرد تلير[1]«إنَّ التهمة التي وجهت الى سقراط تعتبر من الوجهة القانونية اعتداءً موجهاً ضدّ دين الدولة الرسمي، لذا كانت القضية من نصيب أحد الرجال الرسميين وكان يطلق عليه في اثينا لقب(الملك) وهو ثاني تسعة من القضاة يُعينون كل سنة، إذ كانت مسائل الدين واقعة في اختصاصه، وكانت مهمته في المقام الأول أنْ يتأكد من أنَّ إقرار الاتهام قد وضع في الصيغة القانونية الصحيحة، وأن يدرج ردّ المتهم على قرار الاتهام، ويأخذ إقرارات الشهود من كلا الجانبين، ثم يعمل الترتيبات الأولية الاخرى لتقديم القضية أمام هيئة المحلفين».

وفي ضوء هذا الذي يقوله تيلر، فقد تكون الطريقة التي التجأ إليها خصومه الثلاثة هي السبيل الوحيد لأيقاع الموت في حقه، ولكن خلف أقاويلهم تلك كانت تختفي صور من العوامل السياسية والاجتماعية لعبت دورها في التهمة الموجهة اليه، وسيوضح سقراط موقفه ازاءها في محاورة الدفاع (انظر الملحق).

كل أولئك في الواقع ساعد - وبشكل ضمني - في تنمية العداء والبغضاء ضده، أما فكرة الالحاد التي أُلصقت به، فأمر لا اساس له من الصحة سوى الانحراف في أذهان المتهمين، خاصة عندما أدعى أنَّ الاله وحدةٌ لا تتجزأ يفوق الطبيعة وما بعدها.

وفي ربيع عام 339 قبل الميلاد شكّلتْ المحكمة هيئة المحلّفين، وكان عددهم خمسمائة واثنين، لا تضمهم وحدة عمل ولا وحدة فكر، بل كانوا شذّاذ آفاقٍ، أكثرهم من طبقات لا يمكن لها ان

---

[1] انظر: ألفرد تيلر: سقراط(ترجمة محمد بكير خليل)القاهرة 1962ص84-85

تفهم سقراط وأفكاره التي يدعو إليها!... وسيق الفيلسوف الى باحة المحكمة، ووجهت اليه التهمة، وطُلب إليه تقديم دفاعه فانبرى وبصوت جمهوري رزين قائلاً «يا اهل اثينا» دون أن يخاطب القضاة، كما جرت عليه العادة، فأثار موقفه هذا حفيظة الحكام وحنقهم عليه، واستمر يتحدث اليهم جاداً تارة، وهازئاً اخرى، غير مبالٍ بالضجيج الذي أثاره حديثه الذي وجهه الى المتهمين، أولئك الذين لم يعرفوا من هو سقراط على حقيقته، وما هي غاياته التي يدافع عنها. (انظر الملحق في آخر الكتاب).. وانتهى دفاعه، واقترع المحلّفون، فكانت غالبيتهم تميل الى انَّ الرجل مذنب. وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة المطلوبة وتعيين العقوبة التي يرتضيها.. لذا استأنف سقراط الكلام وصرح انّه لا يدهش للقرار، بل يدهش لانه صدر بغالبية ضئيلة لا تعدو ستين صوتاً!.. ويرفض كل عقوبة لأنَّ الرضى بواحدة أية كانت إقرار بالذنب، وهو بريء محسن، يجب انْ يثاب على احسانه، والثواب اللائق به هو انْ يعيش في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة[1]!. ويؤدي حديثه هذا الى غضب الحكام مرة اخرى، ويبدأ خصومه بتحريض المحلّفين عليه، ويُعاد الاقتراع ثانية، ويصدر الحكم عليه بالإعدام.. وتتناثر من بين شفتيه عبارة سمعها الجميع يقول فيها: «إنّه لا يأسف على شيء، لأنه لم يفعل ولم يقل إلاّ ما بدا له إنّه حقّ.»

64- وكان من عادات المحاكم الأثينية تنفيذ حكم الإعدام خلال أربع وعشرين ساعة من صدوره -ولكن للضرورات احكامها، فلم

---

[1] قارن: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1946 ص56

ينفّذ الحكم، لأنَّ المدينة كانت تنتظر عودة الحجيج من معبد ابولون في جزيرة ديلوس، حيث كان من طقوسها أنْ لا ينفّذ حكمٌ بالإعدام حتى يصل مركب الحجيج إليها ثانية، ولهذا بقي سقراط في سجنه فترة تقرب من الشهر، كان يزوره خلالها اصدقاؤه وتلاميذه فيتحدثون إليه ويتحدث إليهم في ضروب شتى من أمور الحياة، كالخير والشر، والسعادة والموت، والفناء والخلود، حتى قُرُب وصول مركب الحجيج، فجاء اليه بعض تلاميذه ومنهم اقريطون وافلاطون يعرضون عليه فكرة تسهيل هروبه من السجن (وكانت القوانين في اثينا لا تعاقب الهارب) فكان ردّه عليهم: «إنّه يأبى أنْ يهرب كالعبيد، وانْ يخرج على قوانين بلاده، والقوانين سياج الدولة، في ظلّها ينشأ الافراد ويحيون، فلئن كان الأثينيون ظلموه، فبأي حقٍ يستهين هو بالقوانين ويظلمها؟.

ثم كيف يهرب، وهو لم يغادر أثينا قطّ إلاّ للحرب دونها! وهو أينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب، وإلاّ ضاع لديه كل معنى للحياة، وأغضب الإله، فهل يكون الأجانب أوسع صدراً من مواطنيه؟».[1]

وليس في موقف سقراط هذا، وما ورد على لسانه من سخرية لاذاعة ضد قضاته - كما أشرنا من قبل - وموقفه إزاء قوانين بلاده وحرصه عليها، أي تناقض أو تقابل، كما يحلو للدكتور طه حسين أنْ يقول[2]، لأنَّ الغاية التي هدف اليها سقراط

---

[1] انظر: افلاطون- محاورة فيدون، ص60 وقارن يوسف كرم- المصدر السابق ص57

[2] انظر: د: طه حسين- قادة الفكر، القاهرة 1964، ص44

هو انْ يرفض التهمة الموجهة إليه اساساً، وفي حالٍ كهذه ينبغي له انْ يحتفظ بطبيعة المواطن الصالح الذي لا يخترق القوانين ولا يقف ضدها، ومن جهة اخرى يجب أنْ يقرّر تنظيره لشخصيته الانسانية إذا قيست الى الآخرين الذين حاولوا اتهامه والتنكيل به، وبهذا كان موقفه يمثل قمّة الشموخ الانساني للمواطن الحر السليم.

65- ثم أطلّ عليه الفجر الحزين، حيث وصل موكب الحجيج وانتهت فترة الانتظار ولا بدّ من تنفيذ الحكم مساء هذا اليوم الذي تميّز بالروعة والجلال، حيث أثار فيه مع تلاميذه واصدقائه الحديث عن مشكلات الخلود وفلسفة الموت وقيمة الحياة، وكان يبدو عليه المرح وهدوء الطبع وبشاشة الطلعة. وعند غروب الشمس جاء مدير السجن ليلقي تحية وداع رسمية لم تخلُ من دموع، لأشجع وأنبل رجل سُلّم إليه، ثم ظهر الشخص الذي سيقوم بالتنفيذ الفعلي لأمر الإعدام، يحمل جرعة السمّ الذي كان ينفذ بها حكم الإعدام في اثينا، فتناول سقراط الوعاء منه برباطة جأش، ودعا بلكلمات قليلة من اجل«مرور سعيد الى العالم الآخر». وشرب الكأس دون أنْ يظهر عليه أي نفور أو امتعاض، وعند ذلك لم يستطع اصدقاؤه وتلاميذه أنْ يحتفظوا برباطة جأشهم، وأخذ بعضهم ينشج بصوت مسموع، وبدأ الخدر يتسرب شيئاً فشيئاً في جسده حتى ارتفع الى شغاف القلب، فلما بلغها فارق سقراط الحياة، وأسبل اقريطون عينيه واطبق فمه.[1]

---

[1] انظر تفاصيل موته في كتاب تيلر السابق الذكر ص100- 107 وفي تراثنا العربي تروى قصة موته بشكل طريف وبصورة ميلودرامية.
انظر مثلاً: القفطي- المصدر السابق، ص199- 206
وكذلك ابن ابي اصيبعة، المصدر السابق، ص73- 76

وهكذا انتهت حكاية الرجل الذي جرؤ على السؤال، ذهب هو الى حيث عالمه الأسمى، وبقي سؤاله يستقطب عقول الناس حتـى يومنا هذا،

66- وبعد، ما الذي يمكن قولـه الآن فـي افكـار سـقراط ولمعات ذهنه الوقّاد، تلك اللمعات التي تجـاوزت حـدود زمانهـا ومكانها فالتقطتها مدارس شتى، وتمثلتها حضارات مختلفة، قديمـة ووسطية وحديثة ومعاصرة؟

أجل ما الذي يمكن قوله، سوى التأكيد، بـادىء ذي بَـدء انَّ سقراط هو الفيلسوف اليوناني الوحيد الذي حاول التعامل مع جميع شرائح المجتمع بمختلف ألوانها وضروبها: من شـيوخ وشـباب، ومثقفين وأنصاف متعلمين، وشعراء وادبـاء، وفنـانين وخطبـاء، جادلهم كافة في حقائق العلم ومصير الإنسان وغاية الحياة- باحثـاً عن الأشياء في ذاتها لا في ظواهرها ومظاهرها، مركزاً همّه فـي السؤال عن ماهيتها وهويتها، معتبراً الحكمة هي الأصل في البحث عن هذه المعرفة المتعالية، مبتدئاً من البسيط الى المركّـب، ومـن السهل الى المعقّد، سالكاً طريقين في منهجه هذا نحـو اسـتخراج المعاني الصادقة: أولهما (التهكّم) وهو السؤال مع تصنّع الجهـل، كي يمهد السبيل الى ظهور ما هو صحيح، دافعـاً جانبـاً الخطـأ والضلال، وبتدرجٍ منطقي يصل الى المرحلة الثانية وهي (التوليد) حيث يعمل على استنباط الحدّ أو المعنى السليم من نفس صـاحبه، فيصوغ عندئذ الدلالة التي يقصد، لأنَّ الحقائق لها مفهومها الإنساني الذي يمكن للعقل استكشافه والتعبير عنه (بالحدّ)، حيث يبـدأ مـن الجزئي مرتفعاً الى الكلي، ومن الأفراد الى الأنـواع فـي نظـرةٍ

استقرائية متتابعة، مستعيناً بمعرفة الشخصية التي تؤكد له أنّــه لا حقيقة ولا قوة في أيّ دليل على الاطلاق، ما لم نعمل جهــدنا فــي اكتسابه وكشفه، ومن ثمة معرفة حقيقته.. بمعنى آخر أنَّ سقراط لا يدّعي العلم حتى يحصل عليه، بينا يزعم الآخرون خلاف ذلك!.

وكان يهدف من كل أولئك الى ايجاد موقف تقويمي للرؤيــة الفردية نحو الكون، تنهض اساساً على الايمان بأنَّ العلم بدون عمل لا قيمة له، وأنَّ الحياة لا تتكامل ولا تتكافل ما لــم يبــدأ الإنــسان بنفسه أولاً فيصلحها، ثم يحاول اصلاح الآخــرين وبهــذا يتحقــق المجتمع الفاضل، لأن الفضيلة علم والرذيلة جهل.

ولم يسلك سقراط في منهجه طريق النهي والزجر(إفعل هــذا ولا تفعل ذاك)، بل حاول جهده أن يجعل الأمــر منوطــاً بوظيفــة العقل ذاته، حيث يختار الطريق الذي يجيب سلوكه في هذه الحياة.

وينبغي الإشارة هنا الى انَّ سقراط لم يساير في منهجه الذي ذكرنا السوفسطائية في نسبيتها نحو المعرفة، بل على العكس أكــد أنَّ للأفعال وتطبيقاتها حدودها المطلقة، ولا يمكن لها أنْ تــستحيل من حال الى حال، فالخير خيرٌ في كل مكان وفي كل زمان، والشر شرٌ في كل مكان وفي كل زمان على أن ينظر الى الفعل الاخلاقي كأنه وسيلة لغاية أعظم يهدف إليها الأنسان دائماً وابداً. ومن هنــا وضع فيلسوف اثينا مقولته المعيارية في تقريره لعلم وسائل السلوك الأنساني، حين اختار حكمة معبد دلف التي تقول: «اعرف نفــسك بنفسك». أجل، قد يكون هناك ما يلام عليه سقراط في موقفه هــذا، لأنَّ الارادة الانسانية ليست واحدة لدى جميع الناس، ونحن نــزعم هنا أنَّ طبيعة الفليسوف الخيّرة هي التي قادته الــى هــذا الحكــم

المطلق، رغم عدم جدواه في السلّم الاخلاقي لعصرنا الحاضر، حيث لم تعد المعرفة تخضع لهذا السلّم كما كانت عليه في عصر سقراط.

67- ويتميّز الموقف السقراطي عموماً انّه اتخذ من النفس محوراً للذات ومعرفتها، فتجنب بذلك الوقوع في متاهات الذين سبقوه نحوها من أمثال هومر وفيثاغورس وغيرها. فحقّق في نظرته هذه (موقفاً) معرفياً جديداً في الفكر اليوناني ابتعد فيه عن الوجهة السايكولوجية للنفس، لذا عادت، في رأيه، القوة التي بوساطتها نستكشف أصول الخير وضروب الفضايل الانسانية، بتنظير جدلي يعتمد الحوار المتبادل، وينهض على أُسسٍ من عمليات التذّكر أو التوليد الذي أشرنا اليه من قبل باحثاً في قرارة نفسه عن حقائق العدالة والخير والجمال، فكأنه ينأى بفكره عن الجانب الحسي للأشياء، معتبراً العقل هو مصدر الفضائل كلّها، لا يعتوره خطأ ولا ضلال، بَلْهَ هو جوهر الإنسان فحسب!.. هذا الإنسان الناطق الذي يصفه الفيلسوف فيقول: «هو روحٌ وعقل، يسيطر على الحس ويديره. وانّ القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة، وهي صورة من القوانين المكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر. وإنّ الدين الحقّ هو تكريم الضمير النقي للعدالة الالهية، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم!».

وعلى أية حال، ففي ضوء موقفه هذا، تعود المعرفة والأخلاق هي الأساس في التنظير السقراطي الذي يشمل كلّ نواحي الحياة الخيّرة، ولا علاقة لهذه المعرفة بعلم طبيعي أو رياضي أو

تعليمي، لأنَّ المعرفة هنا هي الشيء الوحيد الذي يعدّ صــواباً فــي الحياة، باعتبار أنّ الفعل الذي يصدر عن هذه المعرفة المركّبة من العلم والفضيلة هو(الفعل الحق) الذي لا يأتيه الباطل من بين يديــه ولا من خلفه، لأنه اختيار العقل الحرّ. وما يختــاره العقــل يمثــل القانون الأسمى لهذا الكون الذي صنعه الاله على شــاكلته نظامــاً وجمالاً ومحبة!.

وحذار أنْ نقع بما وقع فيه بعض الباحثين حــين تــصوّر أنَّ مزج سقراط بين دلالة العلم ومفهوم الفضيلة، انتهى به الأمر الــى اعتناقه للنظرية الجبرية في الاخلاق، أقول، انَّ المنهج الــسقراطي يرفض هذا الحكم، لأنَّ العقل لا يحمل سوى الفعل الفاضل الحــر، كما تحمل الصدفة حبّة اللؤلؤ، ولا تستكشف إلاّ بعد جهدٍ جهيدٍ يبذله الأنسان. والجهد هنا هو اكتساب وسائل العلم التي تقودنا الى اظهار فعل الضمير الخلقي وما يترتب عليه من امور الحياة، فما كان خطأ منها فهو ليس من أعمال العقل بل هو انحراف عن مهيع الفضيلة، أو بالاحرى هو خروج على قواعد الضمير الخلقي وارداته الحــرة التي تمثّل الانسان السقراطي الفاضل.

إذن ما الذي يجعلنا، في حالٍ كهذه، قادرين على أنْ نميّز بين صدق العمل وخطله؟ احسب انّه الفعل الاختيــاري الــذي يعتبــر المصدر لهذا التمييّز (وكل اختيار يوصف بأنه فعل عقلي في فلسفة سقراط وفي كل فلسفة غائية)، لذا لم يعد أمر الجبر الخلقــي فــي الأفعال الانسانية مقبول الحكم في فكر سقراط، ولا يجــوز الخلــط بينه وبين الفعل الإرادي - بدلالته الضيّقة - الذي لم يستو تنظيــره

لدى الفيلسوف بالشكل الذي ظهر عليه عنده تلميذه افلاطــون مــن بعد.

ومن طريف ما ينقله لنا أبو حيــان التوحيــدي فــي كتابــه المعروف (المقابسات)[1] قول ســقراط إنَّ «كــل مــضطر لــيس محموداً، بل المحمود ما أمكن فيه الاختيار». اجل، ذلك هو المؤشر الذي يقرّر في رأينا الموقف السقراطي الذي بسطنا من قبل.

68- واعود ثانية فأقول إنَّ فكرة الحدّ أو الوضوح تمثّل -بحــدّ ذاتها، صورة رئيسه في فلسفة سقراط عموماً، رغم ما قدّمه لنا من وسائل جديدة في بناء السلوك وافعال الانسان الخُلقية. ومن هنا نجد أنَّ ارسطوطاليس يصف سقراط بأنه «أول من طلب الحــدّ الكلــي طلباً مطرداً، وتوسل اليه بالاستقراء، وانما يقوم العلم على هــاتين الدعامتين: يكتسب الحدّ بالاستقراء، ويركّب القياس بالحدّ، فالفضل راجع اليه في هذين الامرين»[2]، فهو اذن رائد الحدود والماهيــات حقاً، بل هو - كما ينعته الكثيرون - موجد فلسفة المعاني التي لعبت دورها الواسع في نظرية التعريف، منذ المرحلة اليونانيــة وحتــى فكرنا المعاصر.

فكأن هذه المعاني لا تستكشف -كمــا أوضــحنا ســابقاً - إلاّ بطريق الحوار او الجدل، لذا مال سقراط الى انَّ العلم لا يُعلّــم ولا يدوّن في الكتب، ولكن يستخرج من باطن النفس بفرضيات مــسلّمة واضحة يحدّد إزاءها المعنى المطلوب، ومن ثمة نرتقي من تصور

---

[1] انظر: التوحيدي- كتاب المقابسات، تحقيق محمد توفيــق حــسين، بغــداد 1970، ص226

[2] انظر: Qrist. Met. 13. 4. 1078 b 16 -30. 1. 6. 986A 1 – 4

الى تصور حتى نصل الى تصورات حقيقية، أو بالاحرى نصل الى الدلالة الكلية لهذه الأشياء التي نتفحصها، فالوضـــوح اذن قاعـــدة رئيسة في مذهب التعريف السقراطي، أيّاً كان هذا التعريف، أو كما قال حكيم اثينا نفسه: «إنك لكي تعرف يجب أنْ تعمل صواباً، ولكي تعمل صواباً يجب أنْ تفهم المعرفـــة فـــي اشـــمل وأدق معانيهـــا المرتبطة بمفاهيمها المطلقة». إنّ مجموعة المحاورات الافلاطونية المبكرة، مثل اوطيفرون ولاخس وخرميدس وهيبيـــاس، عالجـــتْ قضايا الحدّ والتعريف بشكل مباشر، وهنـــاك محـــاورات عالجتـــه بسبيل غير مباشر مثل ليسيس وبروتوغرواس. إنّ الأمر الـــرئيس الذي حققه لنا سقراط في بحثه عن التعريفـــات مـــن خـــلال هـــذه المحاورات، ينهض على أنّ المعرفة الخُلقية لا تكون معرفة صادقة ألاّ بالحدّ والتعريف، وأنّ كل ما يحمل هذه المعرفة الخُلقية، سيكون بالضرورة في حال يوصف بأنّه (خيرٌ) ولا يعمل إلاّ خيراً!. وقـــد نلمس أنّ اهتمام سقراط بالتعريفات الحقيقية هذه، كان هدفه افتراض أنّها تمثل دلالة كلية يتوصل اليها الفرد عن طريق الحدّ ذاته. كمـــا بسطنا من قبل.

ومن المفترض ايضاً أنّ هناك صـــفات ومتعينـــات عامـــة مشتركة في الاشياء التي يقصد تعريفها وتحديدها، فمثلاً، إنّ وحدة الصورة مع تماثلها المصنوع من الحجر تدلان معاً على مفهوم عام لا يتخصّص بهذه الصورة وهذا التمثال، وكذلك الأمر اذا قيس الى دلالة(الشجاعة) أو (الاعتدال) وتعريفها، لأنّ المقصد الأساس مـــن التعريف هو الوقوف على الحدّ الكلّي للأشياء باعتبارها (جـــواهر) بذاتها.

وجميع هذه تؤدي الى تأكيد النظرة السقراطية التي تعتمد التحليل الوصفي للأشياء، خاصة ما يتعلق منها بصورة الفضائل الخلقية.. ومن هنا كان التحليل السليم - في نظر الفيلسوف -هو الذي يقود الى وصف (الحدّ الحقّ) الذي نتبينه في الاخلاق.

لذا أحسّ سقراط، وهو يتناول بالبحث والتنقيب هذه العملية الذهنية، بأنه قادرٌ على تنظير الحدود الاخلاقية وبنائها، ومتمكن في الوقت ذاته من الإجابة على سؤاله الخطير: «ما هو الشيء الفاضل بذاته؟» - ذلك السؤال الذي قاده الى استنباط أنَّ المعرفة الصادقة تتصف بـ (القَبْلِيـة) أي انها متضمنة في الذات، ويستخرجها الإنسان بطرائق التعليم السقراطي التي أشرنا، ومن الواضح انَّ هذه الصورة العامة التي حصلنا عليها، سواء من المحاورات أو من اقوال اكسانوفان، تمثّل بحدّ ذاتها النظرة التي قدّمها لنا ارسطوطاليس عن التعريف السقراطي.

وعلى الرغم من أنَّ الطريقة السقراطية في التعريف لم تعد ذات نفع وجدوى في نظر المحدثين من المفكرين، ينبغي علينا أنْ لا نبخس الرجل براعته وأصالته الفلسفيتين في هذا الميدان وتأثيراته الواضحة وسماته البيّنة على افلاطون وارسطوطاليس واتجاهاتهما المعرفية.

أجل، إن سقراط لم يتعامل مع نظرية الحدود - بدلالتها اليونانية - كما تعامل معها الخلف من بعده، بل اكتفى بالسؤال عن(ماهيّة) الأشياء وغايتها، ولكن محاولته تلك فتحت امام المفكرين المعاصرين له الباب على مصراعيه في الحديث عن المعرفة ووسائل الإدراك العقلي والحسّي وطبيعتهما، ورضي هو

لنفسه بفكرة التأكيد على (فرضية التعريف) التي شادها، من حيث إنّها لا تمثّل سوى تحديد لصورة الشيء أو جوهره، وليست هي كلمة تقال على طرف اللسان فحسب، ولا تصوراً خالصاً في رأس الإنسان، بل هي شيء موجود ومستقل في الكائن الحيّ العاقل، لذا ينبغي رفض كل محاولةٍ تهدف الى البحث عن التمييز الميتافيزيقي أو المعرفي في نظرية التعريف السقراطية، لانّها نظرية لم يستوِ لها السبيل الى تحقيق هذا التمييز!.

ولعل في النزعة العقلية الأخلاقية التي لمسناها في التعريف السقراطي - دون الاهتمام بالجانب التجريبي للمعرفة إلاّ في حالات التطبيقات الاجتماعية - ما جعل الفيلسوف اكثر ميلاً الى البحث عن معاني الاشياء وحدودها، وسيؤدي موقفه هذا الى التزام فكرة أنّ الفضائل كلّها تستند الى أصل واحدٍ من حيث المبدأ، فتعريف فضيلة واحدة هو تعريف لغيرها من الفضائل[1].

ويرى الفيلسوف البريطاني المعاصر برتراند رسل[2] (1872- 1970) رأياً طريفاً في هذا المجال، هو انّ السبيل الذي سلكه سقراط عند بحثه عن الحدود لم يؤدِ بنا إلاّ الى كشف حقائق لغوية منسوبة الى المعنى فحسب، لأنّ «الأمور التي تحصل أنْ تعالج بالطريقة السقراطية هي تلك التي لنا بها من العلم ما يكفي للوصل الى النتيجة الصحيحة، غير اننّا لم نوقف- بسبب اختلاطٍ في

---

(1) قارن: تيلر- المصدر السابق، ص122

(2) انظر: رسل- تاريخ الفلسفة الغربية، 958/1 – 159 وقارن له ايضاً- حكمة الغرب (ترجمة د. فؤاد زكريا)، الكويت 1983 99/1- 102

أفكارنا أو نقص في تحليلنا -الى الاستفادة مما نعلمه اكبـر فائـدة ممكنة.

فسؤال مثل: ما هي العدالة؟ نموذج لما يصلح له النقاش في المحاورة الافلاطونية، فكلنا يستعمل كلمتي (عادل) و(ظالم) استعمالاً لا تحفظ فيه، فلو بحثنا طرائق استعمالنا لهاتين الكلمتين امكننا أن نصل بالطريقة الاستقرائية الى افضل تعريف يطابق استعمالنا لهما، فكل ما نتطلبه لهذا هو أن نعرف كيف يستعمل الناس الكلمات التي نحن بصدد البحث عن معانيها، لكننا إذا ما فرغنا من بحثنا ألفينا أنفسنا قد كشفنا عن حقائق لغوية فقط، ومع ذلك ففي مستطاعنا تطبيق الطريقة تطبيقاً نافعاً على نوع من الحالات أوسع نطاقاً مما ذكرنا. فحيثما يكون الأمر المعروض للمناقشة منطقياً اكثر منه واقعياً، تكون المناقشة منهجاً سديداً لاستخلاص الحقيقة».

يضاف الى ما تقدم، فإنَّ الرأي الغالب لدى المعاصرين هو أنَّ سقراط كان في موقفه هذا يهدف أساساً الى تنمية القواعد العملية للسلوك الأنساني، ذلك المقصد الذي كان هاجسه الذي لم يفارقه طيلة حياته، ورغم ذاك، فإنني اقول إنَّ في التحليل الصوري والشكلي الذي نجده في بعض محاورات سقراط -كمحاورة مينون ولاخس وبروتاغوراس والجمهورية - ما يؤكد لنا قيام محاولة (الحدّ) الذاتية المجردة، سواء كانت وسيلة للتدليل العملي، أم كانت غاية تقصد لذاتها، فهي تمثّل تركيباً جديداً لا يسعنا إنكاره في بناء نظرية التعريف.

69- وفي نهاية المطاف نقولها صادقين إنّ سقراط، فيما أوضحنا من (مواقفه) السابقة، لم يشد مذهباً فلسفياً متكامل الأصول، بل شاد صرحاً واسعاً متعدد الجوانب، فكان بذلك حقاً الرائد الأول لمذاهب فلسفية جاءت من بعده، واستقت من ينابيع أفكاره العميقة ما شاء لها أنْ تستقي، وبذلك بدتْ للعيان أكثر تنسيقاً واكمل مظهراً وأشمل غرضاً - ولا يلحق سقراط ضيرٌ في هذا الذي نقول، فكل المبدعين الرّواد هم على شاكلته من اقدم قديم الزمان الى احدث حديثه!. فلقد كان سقراط يمثل مثلث الفكر اليوناني مع افلاطون وارسطوطاليس هذا المثلث الذي يعتبر تطوراً خطيراً بالنسبة للفلسفة الغائية، سواء كان هذا التطور طفرة الى الامام كما في رأي الكثيرين، ام نكسه الى الوراء كما في رأي بعض الدارسين!.

واذا قيس الأمر من بُعد آخر، فإنّ سقراط شطر الفلسفة اليونانية الى شطرين ما قبله وما بعده، وكان أشبه ما يكون بحملة الرسالات الإنسانية!. ولا نبتعد عن الواقع حين نعتبر انّ (محاورة الدفاع) قد جعلت من سقراط، كما يذهب بعض الباحثين، الشهيد الأول للعقل، تماماً كما جعلت الاناجيل من السيد المسيح الشهيد الأول للايمان!.

وهذا هو بالذات ما دفعنا الى وضع نصّ هذه المحاورة كملحق في آخر الكتاب، تمثل النموذج المبدع لمواقف سقراط نحو الأنسان والمجتمع والكون، صيغت كلماتها بقلم اكبر أديبٍ وفيلسوف في عصره، هو تلميذه افلاطون.

70- أجل، كان سقراط حقاً السهل الممتنع في فكـــره وعملـــه وسيرته، إنّه كما يصفه الفيلسوف المعاصر هيدجر أنقى مفكرٍ انجبه الغرب، ولهذا لم يكتب!.

نص محاورة الدفاع(*)

لست ادري ايها الاثينيون كيف أثر متهمٌ في نفوسكم، اما انا فقد احسست لكلماتهم الخلابة أثراً قوياً أنسيت معه نفسي، وانهم لم يقولوا من الحق شيئاً، ولشد ما دهشت اذ ساقوا في غمر باطلهم نذيرا لكم أن تكونوا على حذر، فلا تخدعكم قوة فصاحتي، إني اذا نبست ببنت شفة نهضت لكم دليلاً على عي لساني وافتضح امرهم، وانهم بذلك عالمون، ولكنهم يمارون ولا يخجلون، ام تراهم يطلقون الفصاحة على قوى الحق؟ اذن لاشهدت أني مصقع بليغ.. ألا ما ابعد الفرق بيني وبينهم! فهم كما أنبأتكم لم ينطقوا كلمة صدق، اما انا فخذوا الحق مني صراحا، ولن اصوغها عبارة خطابية منمقة كما فعلوا، لا والله بل ساسوق الحديث والأدلة اليكم عفو ساعتها، لأني على يقين من عدالة قضيتي، فلن أقف يوماً بينكم أيها الأثنيون موقف الخطيب الصبياني ما دمت حياً، فلا يرجُنَّ الآن احد مني خطاباً، ولعلي أظفر منكم بهذا الفضل: إذا دافعت عن نفسي بأسلوبي المعهود؛ فجاءت في دفاعي كلل قلتها من قبل، وسمعها بعضكم في الطريق أو عند موائد الصيارفة أو في أي مكان آخر، فلا تدهشوا ولا تقاطعوا الحديث، لأني اقف - وقد نيفت على السبعين عاماً - للمرة الأولى في ساحة القانون، فلم آلف لغة المكان، فانظروا إليَّ نظركم الى الغريب تلتمس له المعذرة لو جرى لسانه بلغة قومه ولهجة وطنه؛ وما أحسبني بذلك اطلب شططاً، فدعكم من عباراتي التي قد تكون حسنة وقد لا تكون،

(*) اقتبسنا النصّ من كتاب محاورات افلاطون التي عربّها الدكتور زكي نجيب محمود عن اللغة الانكليزية- القاهرة 1963.

وانظروا في صدق العبارة وحده، واذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل، واذا نطق متكلم فلينطق بالحق.

ولأبدأ اولاً برد التهم القديمة والطائفة الأولى من المدعين[1] ثم أستطرد الى دعوى الفريق الثاني؛ فلقد اتهمني من قبل نفر كثير ولبثت دعواهم الباطلة تتردد أعواماً طوالاً واني لأخشاهم أكثر من هذا الرجل(أنيتس) وعصبته، وإن كيدهم لعظيم، ولكن أولئك الذين نهضوا إذ كنتم اطفالا فملكوا ألبابكم بأباطيلهم لأشد من هؤلاء خطرا، فهم يحدثونكم عمن يسمى سقراط أنه حكيم يسبح بفكره في السماء، ثم يهوى به الى الغبراء، وأنه يخلع على الباطل رداء الحق، اولئك هم من أخشى من الأعداء، فقد أذاعوا في الناس هذا الحديث، وما أسرع ما يظن الدهماء أن هذا الضرب من المفكرين كافر بالآلهة، كثيرون هم اولئك المدعون، ودعواهم قديمة العهد، نشروها حين كنتم في سن الطفولة او الشباب الين انطباعاً، ولم يكادوا ينطقون بالدعوى حتى انطلقت تحمل عني في ذيلها السوء دون أن تجدلها منفدا؛ واهول من ذلك كله أن لبثت أسماؤهم مجهولة لا أعلمها لولا ذلك الشاعر الهازل[2]، الذي ساقته الظروف، وأنه لمن العسير أن أتحدث إلى أشخاص هولاء الهجائين الذين نفذوا إلى أنفسكم بما يحملون من ضغينة وحقد، صدر فيها بعضهم عن عقيدة، ثم ألقوا بذورها في قلوب الآخرين؛ فلا استطيع أن ادعوهم الى هذا المكان لأستجيبهم، فأنا إن دافعت الآن فإنما أدافع أشباحاً وأستجيب حيث لا مجيب؛ وإني لأرجوا أن تقبلوا ما

---

[1] يقصد بها الرأي العام.

[2] يقصد به أرسطو فان الذي مثل بسقراط في روايته«السحاب»أشنع تمثيل.

فرضته لكم من قبل بأن الأعداء صنفان: فطائفة حديثة العهد وأخرى قديمة، وأحسبكم ترون صواب رأبي في أن أبدأ بالرد على هذه الطائفة الأخيرة. فدعواها أقدم عهداً وأكثر ترددا.

وبعد فهاكم دفاعي، ولعلي أستطيع في هذه البرهة القصيرة التي تفضلتم بها على أن امحوا شائعة السوء التي قرت عني في أذهانكم طوال هذا الزمن، وعسى أصيب توفيقاً إن كان في التوفيق خير لي ولكم، إذ كان في الأرجح ينفعني في قضيتي، فأنا عليم أني مقدم على امر عسير، وأني لأقدر مهمتي حق قدرها، فليقض الله بما يريد، وهأنذا أبدأ دفاعي طوعاً للقانون.

واستهل الحديث بهذا السؤال: أي ذنب جنيت حتى حامت حولي الشبهات، فاجترأ مليتس أن يرفع أمري للقضاء؟ ماذا يقول عني دعَاة السوء؟ إنهم بمثابة المدعين وهاكم خلاصة ما يدعون: «قد أساء سقراط صنعاً، وهو طلعة يصعد البصر الى السماء وما تحتوي، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى، وهو يلبس الباطل ثوب الحق، ثم إنه يبث تعاليمه هذه في الناس» تلك هي جريرتي، وقد شهدتم بأنفسكم في ملهاة ارستوفان كيف اصطنع شخصاً أسماه سقراط جعله يجول قائلاً إنه يستطيع أن يسير في الهواء، وأخذ يلغو في موضوعات لا أزعم أني أعرف عنها كثيراً ولا قليلاً -لست أقصد بهذا أن أسيء إلى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية -فلشد ما يسؤوني أن يتهمني مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير. أيها الاثينيون! الحق الصراح أني لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور، فإليهم أحتكم. انطلقوا إذن يا من سمعتم حديثي وأنبئوا عني جيرانكم، هل تحدثت

في مثل هذه الابحاث كثيراً أو قليلاً؟ انصتوا الى جوابكم لتقطعوا في سائر الاتهام بصدقي مما يقررون في هذا الجزء.

أما القول بأني معلم اتقاضى عن التعليم أجراً فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما في سابقه، على أنني أمجد المعلم المأجور إن كان معلما قديراً على تعليم البشر، فهؤلاء جورجياس الليونتي (Gorgias of Leontium) وبروديكوس الكيوسي prodicus of Coes) وهيباس الأليزي (Hippias of Elis) يطوفون بالمدن يحملون الشباب على ترك بني وطنهم الذين يعلمونهم ابتغاء وجه الله ليسعوا إليهم، فلا يؤجرونهم وكفى، بل يحمدون لهم ذلك الفضل العظيم، وقد أتاني نبأ فيلسوف من بارا يقيم في أثينا، حدثني عنه رجل صادفته، قد بذل للسوفسطائيين مالاً طائلاً، هو كلياس بن هبونيكوس، ولما أنبأني إن له ابنين سألته: لو كان ابناك يا كلياس جوادين أو بقرتين لما شق عليك أن تجد لهما مدرباً، فما أهون أن تستخدم مدرب الخيول أو فلاحاً يقوهما ويبلغ بهما حد الكمال في حدود ما يعدانه فضلا ونبوغاً، ولكنهما انسانان من البشر.

فمن ذا فكرت أن يكون لها مؤدباً؟ أثمت من يدرك فضيلة الإنسان وسياسة البشر، حدثني فلا بد أن تكون قد تدبرت الأمر ما دمت والداً. فأجاب: «نعم وجدت». فسألته: من هو ذا وأين موطنه وكم يؤجر؟ فأجاب«هو أفنيس الباري وأجره خمسة دراهم» فقلت في نفسي: «أنعم بك يا أفينس إن كنت تملك هذه الحكمة حقاً؛ وتعلمها بمثل هذا الأجر الضئيل، فلو كانت لدي لزهيت وأخذني الغرور، ولكني بحق لا أعلم من تلك الحكمة شيئاً».

أيها الأثينيون! رب سائل منكم يقول:«وكيف شاعت عنك تلك التهمة ياسقراط إن لم تكن قد أتيت أمراً أدا، فلو كنت كسائر الناس لما ذاع لك صوت ولا دار عنك حديث. انبئنا بعلّة هذا إذ يؤلمنا أن نسارع بالحكم في قضيتك» وإني لأحسب هذا تحدياً رقيقاً، وسأحاول أن اوضح لكم لم دعيت بالحكم، ومن اين جاءتني الأحدوثة السيئة؛ فأرجوا ان تنصتوا لقولي. ولو أن بعضكم سيظن بي الهزل، ولكني أعترف أنني لن أقول ألا الحق خالصاً. أيها الأثينيون! إن لدي ضرباً معيناً من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمري، فإن سألتموني عن هذه الحكمة ما هي؟ أجبت أنها في مقدور البشر، وإلى هذا الحد فأنا حكيم. أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر، لا أستطيع أن أصفها لأنني لا أملكها، ومن ظن أنها لدي قد ظن باطلا، وكان أشد ما يكون بعداً عن حقيقتي. ايها الأثينيون! أرجوا ألا تقاطعوني ولو بالغت في القول فلست قائل هذا الذي أرويه لكم؛ ولكني سأنيب عني شاهداً جديراً بالثقة، ليحدثكم عن حكمتي - فسينبئكم هل أملك من الحكمة شيئاً؟ وإن كنت أملك فما نوعها - وأعني بذلك الشاهد إله دلفي. إنكم ولا ريب تعرفون(شريفون) فهو صديقي منذ عهد الصبا، هو صديقكم مذ ظاهركم على نفي من نفيتم ثم عاد ادراجه معكم. كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور في كل ما يعمل، فقد ذهب الى معبد دلفي وسأل الراعية في جرأة لتتبئه- وأعود فارجو ألا تقاطعوني - سأل الراعية لتتبئه إن كان هناك من هو أحكم مني، لقد مات شريفون، ولكن أخاه، هو في المحكمة بيننا، ويؤيد صدق ما أروي.

وفيم اسوق أليكم هذا الخبر؟ ذلك لانني أريد أن اتقضى لكم علة ما ذاع عني من سوء الذكر؛ لما أتاني جواب الراعية قلت في نفسي: ماذا يعني الإله بهذا؟ إنه لغز.

لم أفهم له معنى انا عليم أن ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل، فماذا عساه يقصد بقوله إنني أحكم الناس؟ ومع ذلك فهو إله يستحيل عليه الكذب، لأن الكذب لا يستقيم مع طبيعته. ففكرت وأمعنت في التفكير، حتى انتهيت آخر الأمر الى طريقة أحقق بها القول، أعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم مني، فإن صادفته، أخذت سمتي نحو الإله لأرد عليه ما زعم، فأقول له: «هاك رجلا أكبر مني حكمه، وقد زعمت أني أحكم الناس»، لهذا قصدت الى رجل من الساسة - ولا حاجة بي إلى ذكر أسمه- فقد عرف بحكمته، وامتحنته فانتهيت إلى النتيجة الآتية: لم أكد أبدأ معه الحديث حتى قرّت في نفسي عقيدة بأنه لم يكن حكيماً حقا، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه في حكمته، وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت أن اقنعه بأنه وإن يكن قد ظن في نفسه الحكمة إلا أنه لم يكن بالحكيم الحق، فأدى به ذلك الى الغضب مني، وشاطره في غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث فغادرته قائلاً في نفسي: إنني وان كنت أعلم أن كلينا لا يدري شيئاً عن الخير والجمال فإنني افضل منه حالا؛ لأنه يدعى العلم وهو يعلم شيئاً، وأما أنا فلا أدري ولا أزعم أنني أدري - ولعلي بهذا أفضله قليلا.

ثم قصدت الى آخر، وكان أعرض من سابقه دعـوى فـي الفلسفة، فانتهيت معه الى النتيجة نفسها، وعاداني هو الآخر، وأيده في موقفه عدد كبير.

أخذت ألتمس الناس رجلا فرجلا وأنا عالم بما أثيره في الناس من غضب كنت آسف له وأخشاه، ولكنها ضرورة لم يكن من المضى فيها محيص. إنها كلمة الله، ويجب أن أحلها من اعتباري المكان الأسمى، فقلت لنفسي: لا بد أن أحاور أدعياء العلم جميعا لعلي أفهم ما قصدت إليه الراعية. وأقسم لكم أيها الأثينيون أغلظ القسم[1]- فواجبي أن اقول الحق - إنني قد انتهيت من البحث الى ما رميت، إذ وجدت أن أشهر الناس أكثرهم غباء، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاماً رجالا بلغوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء. وسأقص عليكم حديث تجوالي وما عانيت خلاله لتحقيق ما قالته الراعية. تركت رجال السياسة وقصدت الى الشعراء، سواء في ذلك شعراء المأساة أو الأغاني الحماسية أو ما شئتم من صنوف الشعر، وقلت في نفسي: إن الأمر لا ريب مكشوف لدى الشعراء فسأجدني بإزائهم أشد جهلا، ثم جمعت طائفة مختارة من أروع ما سطرت أقلامهم، وحملتها إليهم استفسرهم إياها لعلي أفيد عندهم شيئاً أفأنتم مصدقون ما أقول؟ واخجلتاه! أكاد استحي من القول لو لا أني مضطر إليه، فليس بينكم من لا يستطيع أن يقول في شعرهم أكثر مما قالوا هم وهم ناظموه. عندئذ أدركت على الفور أن الشعراء لا يصدرون في الشعر عن حكمة، ولكنه ضرب من النبوغ والألهام، إنهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطقون بالآيات

---

[1] في الاصل «أقسم لكم أيها الأثينيون بالكلب» وقد آثرنا هذا التحريف.

الرائعات وهم لا يفقهون معناها. هكذا رأيت الشعراء، ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون في أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون فيه من الحكمة شيئاً استناداً الى شاعريتهم القوية فخلفت الشعراء وقد علمت أنـــي ارفع منهم مقاماً، فقد فضلني على رجال السياسة.

وأخيراً قصدت الى الصناع، وكنت أظنني جاهلاً بما يتـــصل بالصناعة من علم، وكنت احسب أن لدى هؤلاء الصناع مجموعـــة طريفة من المعارف، وقد الفيتني مصيباً فيمـــا ظننـــت، إذ كـــانوا يعملون كثيراً مما كنت أجهله، فكانوا في ذلك أحكم مني بلا ريب. ولكني رأيت مهرة حتى الصناع قد ترددوا فيما تردى فيه الـــشعراء من خطأ فتوهموا أنهم ماداموا أكفاء في صناعتهم فلا بد أن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية، فذهبت سيئة الغرور بحـــسنة الحكمة. لهذا ساءلت نفسي بالنيابة عن الراعية: أكنت أحب أن أظل كما أنا، لا املك ما يملكون من علم، ولا أكبوا فيما كبوا فيـــه مـــن خطأ، أم كنت أحب أن أكون شبيههم في العلم والجهل على السواء؟ فأجبت نفسي، وأجبت الراعية: إنني خير منهم حالاً.

وهذا الذي انتهيت إليه قد حرك العداوة في قلوب نفر من أشد الناس سوءاً وخطراً، كما نسج حولي طائفة من الدعاوى الباطلـــة. ولقد جرى الناس على تسميتي بالحكيم إذ خيل إليهم أنني ما فتئـــت أحمل الحكمة التي كانت تعوزهم، ولكن الله -أيها الأثينيـــون- هـــو الحكيم الأوحد، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة في البشر ضـــئيلة أو معدومة، أنه لم يتحدث قصداً عن سقراط، إنما ضرب باســـمي مثلا، كأنما أراد أن يقول إن من يدرك كما أدرك سقراط أن حكمته في حقيقة الأمر لا تساوي شيئاً، يكون أحكم الناس. فأنا كما تروني

اسير وفقاً لما يرسمه لي الله، أفتش عن الحكمة في كل من يـدعيها لا أبالي أكان من أبناء الوطن أو غريباً، فإن لم أجده كما أدعـى، صارحته بجهله كما أمرتني الراعية. ولقـد انـصرفت الـى هـذا الواجب انصرافاً لم يبق لي معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال العامة، أو أنفقه في شؤوني الخاصة؛ وهكـذا كرسـت حيـاتي لله فعشت فقيراً معدماً.

أما ان الشبان الأثرياء الذين لا تضنيهم شواغل الحياة كثيـراً قد التفوا حولي، فهم قد جاءوا يسمعون من تلقاء أنفـسهم ليـشهدوا امتحان الأدعياء؛ وكثيراً ما انطلقوا بدورهم يلتمسون أدعياء الحكمة ليجروا عليهم التجربة نفسها. وما أكثر ما صادفوا رجالاً ظنوا في أنفسهم العلم، فإذا بهم لا يعلمون ألا قليلا، أو هم لا يعلمون شـيئاً، فلا يلبث هؤلاء الذين امتحنهم الشبان أن يصبوا عليَّ جام غضبهم، وأنفسهم أحق بهذا الغضب، ويستنزلون اللعنة على سـقراط لأنـه افسد الشبان، فإن سألهم سائل فيم هذه اللعنة، واي جريرة أتى، وأي رذيلة علم، لما حاروا جواباً لأنهم لا يعرفون لغضبهم سبباً. ولكـي يستروا علائم الحيرة تراهم يعيدون التهم المعروفة التي قذف بهـا الفلاسفة جميعاً، من أنهم يعلّمون ما يتصل بالحساب، وما هو دفين تحت الثرى، وأنهم كافرون بالآلهة، وأنهم يلبسون الباطل صـورة الحق؛ والحقيقة أنهم جاهلون ويأبون الاعتراف بجهلهم المكـشوف. ولما كانت تلك الفئة كثيرة طامعة نشيطة، وقد تصدوا جميعاً للنزال بما لهم من ألسنة حداد تلعب بالنفوس، وقد ملأوا أسـماعكم بهـذا الاتهام الباطل. وكان أن ناصبني العداء هؤلاء المـدعون الثلاثـة: مليتس، وأنيتس، وليقون. فقد ناهـضني مليـتس ليمثـل جماعـة

الشعراء؛ وأنيتس ليمثّل طبقة الصناع والسياسين؛ وليقون ليمثل الخطباء وإنني كما قدمت لا آمل في أن أمحو في لحظة كل ما علق بي من تهم باطلة. أيها الأثينيون! لقد رويت لكم الحق كل الحق، لم أخف شيئاً، ولم أشوه شيئاً، ومع هذا فانا اعلم أن صراحتي في الحديث ستصدكم عني وما هذا الصد إلا برهان على أني أقول الحق. تلك هي دعواهم وذاك منشؤها، ولن تسفر هذه المحاكمة ولا أية محاكمة مقبلة عن غير هذا.

حسبي هذا دفاعاً للفريق الأول من المدعين، وهأنذا أتوجه الآن بالحديث نحو الطائفة الأخرى وعلى رأسهم مليتس، ذلك الرجل الطيب، الوطني، كما يقول عن نفسه، وسأحاول أن أدفع عن نفسي ما اتهمني به هذا الفريق الجديد. وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص دعواهم، فماذا يزعمون؟ إنهم يقولون: إن سقراط فاعل للرذيلة، مفسد للشباب، كافر بآلهة الدولة، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة. تلك هي دعواهم، وسبيلنا الآن أن نناقشها تفصيلاً. أما الزعم بأني فاعل للرذيلة ومفسد للشباب، فأنا أقرر أيها الاثينيون عن هذا الرجل مليتس، أنه هو صاحب رذيلة.

ورذيلته أنه يتفكه حيث يجب الجد، وهو لا يرى غضاضة في أن يسوق الناس إلى ساحة القضاء متستراً وراء الحماسة المصطنعة والاهتمام المتكلف بأمور لا تعنيه في شيء؛ وسأقيم لكم الدليل على صدق هذا.

اقترب مني يا مليتس لألقي عليك سؤالاً. هل تفكر طويلاً في أصلاح الشباب؟.

- نعم، إني أفعل.

- إذن فقل للقضاة من هو مصلح الشبان، فأنت لا بد عالم به ما دمت قد عانيت آلاماً في اكتشاف مفسدهم، فها انت ذا قد سقتني الى القضاء متهماً. تكلم إذن وقل للقضاة من هو مصلح الشبان. ما لي أراك يا مليتس لا تحير جواباً؟! أفليس هذا دليلا قاطعاً، مزريا بك، يؤيد ما ذكرته من أن أمر الشبان لا يعنيك في شيء؛ تكلم يا صديقي وحدثنا عن مقوم الشباب!.

- هي القوانين.

- ولكن ليست القوانين هي ما عنيت يا سيدي، إنما أردت أن أعرف ذلك الشخص الذي يحفظ القوانين قبل كل شيء.

- هم من ترى في المحكمة من القضاة يا سقراط.

- ماذا تريد أن تقول يا مليتس؛ أتعني أن القضاة قادرون على تعليم الشبان وإصلاحهم؟-

- لست أشك في إنهم كذلك.

- أكلهم كذلك، أم بعضهم دون بعض؟-

- القضاة جميعاً.

- قسماً بالآلهة[1] إن هذا الخبر سار. إذن فهناك طائفة من المصلحين، وماذا تقول في النظارة؟ أهم يصلحون الشبان؟

- نعم هم يفعلون.

- وأعضاء الشورى كذلك.

- ولكن قد يكون رجال الدين لهم مفسدين؟ أم هم كذلك يقوّمون الشبان؟

- إنهم كذلك من المصلحين

---

[1] يقسم بالإلهة هيرى Here.

- إذن فكل الأثينيين يصلحون الشباب ويرفعون من قـــدرهم، ما عداى. فأنا وحدي الذي أفسدت الشباب.

أهذا ما أردت أن تقول؟.

- وذلك ما أؤيده بكل قوتي.

- يالبؤسي إذن إن صح ما تقول!، ولكني أريـــد أن أســـألك سؤالا: أيصح هذا القول كذلك على الجياد؟ أيمكن أن يقدم لها الأذى فرد واحد، بينا يقدم لها الخير العالم أجمع؟ ألست ترى أن العكــس هو الصحيح؟ فرجل واحد يستطيع أن يعمل لها الخير، أو قل هـــي فئة قليلة، وأعني أن مروض الجياد هو الذي يقدم لها الخيــر، أمـــا بقية الناس الذين يستخدمونها في عملهم فهم مسيئون. أليس صحيحاً يا مليتس بالنسبة الى الجياد وكل أنواع الحيوان؟ نعم لا ريب، سواء رضيت أنت وأنيتس أم كان عليهم مفسد واحد فحسب، وكانت بقية العالم لهم مصلحين. وأنت يا مليتس، لقد أقمت لنا الـــدليل ناصـــعاً على إنك لم تكن تفكر في الشبان، فإهمالك إياهم واضح حتى فيمـــا ذكرت في صحيفة الدعوى والآن يا مليتس؛ لا بد أن أسألك ســـؤالاً آخر: أيهما خير، أن يكون أبناء وطنك الذين تعيش بينهم فاسدين أم صالحين؟ اجب يا صاح فذاك سؤال ميـــسور الجـــواب! ألا يقـــدم الصالحون الخير لجيرانهم بينما يسيء إليهم الفاسدون؟.

- نعم ولا ريب.

- وهل هناك أنساك يفضل أن يساء اليه على أن يُحسن إليـــه ممن يعيش بينهم؟ أجب يا صديقي، فالقانون يتطلب منك الجـــواب. أيحب أحد يصيبه الضر؟

- كلا ولا ريب.

- وانت حين تتهمني بإفساد الشبان والحط من شأنهم اتزعم أني أتعمد ذلك الإفساد أم يجيء عني عفواً؟

- أنا أزعم أنه أفساد مقصود.

- لكنك اعترفت الآن أن الرجل الصالح يقدم الخير لجيرانه، وأن الفاسد يقدم لهم الشر، أفتظنّ أن هذه الحقيقة قد أدركتها حكمتك البالغة وأنت لا تزال من الحياة في هذه السن الباكرة، وأنا وقد بلغت من الكبر عتيا، ما زلت أخبط في ظلام الجهل فلا أعلم أني افسدت أولئك الذين أعيش بينهم فيغلب أن يصيبني منهم ضرر؟ أفأكون عالماً بهذا ومع ذلك أفسدهم، وافسدهم متعمداً؟ هذا ما تقوله أنت، فلا أحسبك مقنعني به، ولا مقنعاً به كائنا من كان. إحدى اثنتين: إما أنني لا افسد الشبان، أو افسدهم عن غير عمد؛ وسواء أصحت هذه أم تلك فأنت كاذب في كلتا الحالتين[1].

فإن هذه كانت جريمتي بغير عمد فلا يحاسب عليها القانون، وكان خليقاً أن تسدى لي النصح خالصاً، محذراً ومؤنباً في رفق ولين فإن انتصحت بك، أقلعت ولا ريب عما كنت آتيه بغير قصد، ولكنك ابيت لي نصحاً وتعليماً، وآثرت أن تجيء بي متهماً في ساحة القضاء وهي محل العقاب لا مكان التعليم.

لقد تبين لكم أيها الأثينيون أنه لا يعنيه أمر الشبان في كثير ولا قليل، ولكني ما زلت أود يا مليتس أن أعرف منك فيم كان إصراري على إفساد الشباب؟ لعلك تعنى كما يبدو من اتهامك أني

---

[1] هذه إشارة الى فلسفة سقراط في الفضيلة، وملخصها أن الفضيلة هي العلم، فيكفي أن تعلم الخير لتعمله، فإن وقع سوء من إنسان يكن هذا دليلا على جهلة بالفضيلة لأنه يستحيل أن يعرفها ولا يعملها.

حملتهم على إنكار الآلهة التي اعترفت بها الدولـــة، ليقدســوا فـــي مكانها معبودات جديدة أو قوى روحانية، اليست هذه هي الـــدروس التي زعمت أني أفسدت بها الشباب؟.

- نعم هذا ما أقوله وأؤكده.

- إذن فقل لي يا مليتس، وقل للمحكمة في عبارة واضحة، أي آلهة أردت في دعواك؟ لأنني حتى الساعة لا أفهم ما تأخذه علـــي، اكنت أعلم الناس ألإيمان بآلهة معينة؟ وإن كان هذا فهم مؤمنـــون بآلهة ما، ولم أكن إذن كافراً تمام الكفران؟ إنك لم تشر إلى ذلك في الدعوى واكتفيت بالقول إنها ليست نفس الآلهة التي تعتـــرف بهـــا المدينة، ما تهمني؟ أهي الدعوة إلى آلهة مخالفة أم تزعم أني ملحد ومعلم للإلحاد؟

- أرت الأخيرة، فأنت ملحد غاية الإلحاد.

- هذا قول عجيب لم نعهده يا مليتس، ماذا تعني به؟ ألست أومن بإلهى الشمس والقمر، وهي عقيدة سائدة بين الناس جميعاً!

- اني أؤكد لكم أيها القضاة أنه لا يؤمن بهما، فهو يقول إن الشمس كتلة من الحجر، وأن القمر مصنوع من تراب!

- لعلك يا صديقي مليتس تريد أنا كسجوراس[1] بهذا الاتهام؛ ويظهر أنك تسيء الظن بالقضاة، فتحسبهم بلغوا من الجهالة حـــداً لا يعرفون معه أن تلك آراء مسطورة في كتـــب أنـــا كـــسجوراس الكلازوميني، وهي مليئة بمثلها، وتلك التعاليم هي التـــي يقـــال إن سقراط قد أوحى بها الى الشبان والواقع أنهم عرفوها من المـــسرح

---

[1] هذه العقيدة التي قالها مليتس عن سقراط هي في الحقيقة رأي في فلسفة أنا كسجوراس وكان قد اتهم به هذا بالإلحاد لو لا انه فر من أثينا.

الذي كثيراً ما يعرضها، وأجر المسرح لا يزيد على دراخما واحدة ففي الناس جميعاً أن يشهدوها بهذا الأجر الزهيد، ثم يهزأون من سقراط كلما نسب الى نفسه تلك الأعاجيب، ولكن حدثني يا مليتس، أفتظن حقاً أني لا أومن بإله ما؟

- أقسم بزيوس أنك لا تؤمن بكائن من كان.

- أنت كاذب يا مليتس، ولا تستطيع انت نفسك أن تصدق هذا القول، ولست أشك أيها الأثينيون في أن مليتس هذا مستهتر وقح، كتب هذه الألعوبة ابتكاراً ليقدمني بها إلى المحاكمة؟ كانما قال لنفسه: سأرى هل يستطيع هذا الحكيم سقراط أن يكشف عني هذا التناقض المحبوك أم أني خادعه كما سأخدع بقية الناس؟ فهو كما أرى يناقض نفسه بنفسه في الدعوى، فكأنه يقول: قد أجرم سقراط لأنه كافر بالآلهة، ولأنه مؤمن بهم، وتلك مهزلة ولا ريب.

أيها الأثينيون! أنه متناقض لا تستقيم روايته، وأحب أن نتعاون جميعاً على تحقيقها، وعليك يا مليتس أن تجيب -وأعيد الرجاء ألا تقاطعوني إذا تكلمت بأسلوبي المعهود -يا مليتس! هل جاز لإنسان مرة أن يعتقد ما يتصل بالبشر من أشياء دون أن يعتقد بوجود البشر أنفسهم؟ إني أحب منه- أيها الأثينيون- أن يجيب، وألا يعمد دائماً الى المقاطعة؛ هل اعتقد إنسان مرة بوجود صفات الجياد دون الجياد نفسها؟ أو وجود نغمات القيثارة دون العازف عليها؟ إن كنت تابى أن تجيب بنفسك يا صديقي، فسأجيب لك وللمحكمة.

كلا! لم يفعل ذلك إنسان؛ والآن، هل لك أن تجيب عن هذا السؤال الثاني: ايستطيع إنسان إن يؤمن برسول روحى إلهي، ولا يؤمن بالأرواح نفسها أو باشباه الآلهة؟

- إنه لا يستطيع.

- يسرني أن احصل منك بعون المحكمة على هذا الجواب، ولكنك قد أقسمت في دعواك أنني أثق وأعتقد في رسل روحية إلهية، وسواء أكانت تلك الرسل قديمة أم محدثة، فأنا على أية حال أومن بها كما قلت واقسمت في صحيفة الدعوى ولكن إذا كنت أعتقد بموجودات إلهية، أفلا يلزم أن أعتقد بالارواح وأشباه الآلهة التي بعثتها؟ اليس هذا حقاً؟ ما لى اراك صامتاً؟ إن الصمت معناه الرضى، فما هذه الأرواح وأشباه الآلهة؟ إنها إما أن تكون آلهة، أو أبنا آلهة، أليس كذلك؟.

- نعم هو كذلك.

- وإذن فهذا موضع التناقض المحبوك الذي أشرت إليه، فأشباه الآلهة الأرواح هي آلهة، وقد زعمت عنى أول الأمر أني كافر بالآلهة، ثم ها أنت ذا تضيف أني مؤمن بها، لأني مؤمن بأشباهها؛ ولا يضيرنا أن تكون هذه الأشباه أبناء للآلهة غير شرعيين، فسواء أعقبتها الآلهة من الشياطين أو من أمهات أخريات كما يُظن، فوجودها يتضمن بالضرورة كما ترون جميعاً- وجود آبائها، وإلا كنت كمن يثبت وجود البغال وينكر وجود الجياد والحمير، لا يمكن أن يكون هذا الهراء يامليتس إلا تدبيراً منك لتبلوني به، ولقد سقته في دعواك لأنك لم تجد حقاً تتهمني به؛ ولكن لن يجوز على من يملك ذرة من فهم، قولك هذا بأن رجلا يعتقد في أشياء إلهية، هي فوق مستوى البشر، ولا يؤمن في الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه آلهة وابطالا.

حسبي ما قلته رداً لدعوى مليتس، فلا حاجة بي الى دفاع قوي بعد هذا، ولكني كما ذكرت من قبل لا بد أن يكون لي أعداء كثيرون، وسيكون ذلك الى الموت لو قضى علي به، لست أشك في هذا، فليس الأمر قاصراً على مليتس وأنيتس، ولكنه الحقد الذي يأكل القلوب ويغري الناس بتشويه السمعة، فكثيراً ما أدى ذلك برجال الى الموت، وكثيراً ما سيقضي بالموت على رجال، فلست بحمد الله آخر هؤلاء.

سيقول أحدكم: ألا تخجل يا سقراط من حياة يغلب أن تؤدي بك الى موت مباغت، وعلى ذلك أجيب في رفق:

انت مخطئ يا هذا، فإذا كان الرجل خيراً في ناحية منه، فلا ينبغي أن يتدبر أمر حياته أو موته، ولا يجوز أن يهتم إلا بأمر واحد، وذلك أن يرى هل هو فيما يعمل مخطيء أم مصيب، وهل يقدم في حياته خيراً أم شراً؛ أترى اذن أن الأبطال الذين سقطوا في طروادة لم يحسنوا صنعا؛ فلذلك ابن ثيتس الذي استصغر الخطر وازدراره حينما قرنه بما يثلم الشرف؛ ولما قالت له أمه الإلهة، وهو يتحفز لقتل هكتور بأنه لو قتله انتقاماً لصاحبه بلتروكس، فسيدركه هو نفسه الموت، ثم قالت: «إن القدر يترصدك بعد هكتور» فما سمع هذا، احتقر الخطر والموت احتقاراً، ولم يخشهما كما خشي أن يحيا حياة يدنسها العار دون أن ينتقم لصديقه، فأجاب: «ذريني أمُت بعد موته، فانتقم من عدوي، فذلك خير من الحياة فوق هذه السفن، فأظل عاراً على جبين الدهر تنوء بحمله الأرض». هل فكر أخيل في الموت او الخطر؟ فمهما يكن موقف الرجل، سواء اختار لنفسه ذلك الموضع أو أقامه فيه قائده، فلا بد أن يلزمه ساعة

الخطر، ولا يجوز أن يفكر في الموت أو في شـــيء آخـــر دنـــس العار، إن هذا أيها الأثينيون لقول حق. بني أثينا! كم كان ســـلوكي عجيباً، لو أنني عصيت الله فيما يأمرني به -كما أعتقد -بـــأن أؤدي رسالة الفلسفة بدراسة نفسى ودراسة الناس، وفررت مما كلفني بـــه خشية الموت أو ما شئت من هول، وأنا الذى حين أمرنـــي القـــواد الذين أخترتموهم للقيادة في بوتيديا، وأمفيبلـــوس ودليـــوم، لزمـــت موضعي، كأي رجل آخر، أواجه الموت؛ ما كان أعجب ذلك، وما كان أحقني بأن أساق الى المحكمة بتهمة الكفر بالآلهة، وكم كنـــت عندئذ أكون بعيداً عن الحكمة، مدعياً إياها خاطئاً، لو انني عصيت الراعية خوفاً من الموت؟ فليـــست خـــشية المـــوت مـــن الحكمـــة الصحيحة في شيء، بل هي في الواقع ادعاء لها، لأنهـــا تظـــاهر بمعرفة ما تستحيل معرفته، فما يدريك ألا يكـــون المـــوت خيـــراً عظيماً، ذلك الذي يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الـــشرور؟ ألـــيس ذلك توهما بالعلم، وهو ضرب من الجهل الشائن؟ وهنا أراني أسمى مقاماً من مستوى البشر، وربما ظننت أني في هذا الأمـــر أحكـــم الناس جميعاً، فما دمت لا اعلم عن هذه الحياة إلا قليلاً فلا أفـــرض في نفسي العلم، وإنما أعلم علم اليقين أن من ظلم من هو أرفع منه أو عصاه، سواء أكان ذلك إنساناً أم إلهاً، فقد ارتكب إثماً وعـــاراً، ويستحيل علي أن أتحاشى ما يجوز أن يكون فيه الخيـــر وأخـــشاه، لأقدم على شر مؤكد، ولهذا فلو أنكم أطلقتم الآن سراحي، ورفضتم نصح أنيتس، الذي قال بوجوب إعدامي بعد إذ وجه الـــى الاتهـــام، لأني لو أفلت فسيصيب الفساد والدمار أبناءكم باستماعهم لما أقول، لو قلتم لي يا سقراط، إننا سنطلق سراحك هذه المـــرة ولـــن نأبـــه

لأنيتس، على شرط واحد، وذلك أن تقف البحث والتفكير، فلا تعود إليهما مرة أخرى، ولو شاهدناك أنزلنا بك الموت، إن كان هذا شرط إخلاء سبيلي أجيب بما يأتي:

أيها الأثينيون! أنا أحبكم وامجدكم، ولكني لا بد أن اطيع الله أكثر مما أطيعكم، فلن أمسك عن اتخاذ الفلسفة وتعليمها ما دمت حياً قوياً، أسائل بطريقتي أيّاً صادفت بأسلوبي، وأهيب به قائلاً: مالي أراك يا صاح تعنى ما وسعتك العناية بجمع المال؛ وصيانة الشرف، وذيوع الصوت، ولا تنشد من الحكمة والحق وتهذيب النفس إلا أقلها، فهي لا تصادف من عنايتك قليلا ولا تزن عندك فتيلاً، وأنت ابن أثينا، مدينة العظمة والقوة والحكمة؟ ألا يخجلك ذلك؟ فإن أجاب محدثي قائلا: بلى ولكني معنى بها، فلن أخلي سبيله ليمضي من فوره، بل أسائله وأناقشه وأعيد معه النقاش، فإن رأيته خلوا من الفضيلة، وأنه يقف منها عند حد القول والادعاء، أخذت في تأنيبه، لأنه يحقر ما هو جليل، ويسمو بما هو دنيء وضيع، سأقول ذلك لكل من أصادفه، سواء أكان شاباً أم شيخاً، غريباً أم من أبناء الوطن، لكني سأخص بعنايتي بني وطني، لأنهم إخواني، تلك كلمة الله فاعلموها ولا احسب الدولة قد ظفرت من الخير بأكثر مما قمت به ابتغاء مرضاة الله، وما فعلت إلا أن أهبت بكم جميعاً، شيباً وشباناً، أن أنصرفوا الى أنفسكم وما تملكون، وبادروا، أولا بتهذيب نفوسكم تهذيباً كاملاً، وهأنذا أعلمكم أن الفضيلة لا تشترى بالمال، ولكنها هي المعين الذي يتدفق منه المال ويفيض بالخير جميعاً؛ سواء في ذلك خير الفرد وخير المجموع. ذلك مذهبي، فإن كان مفسداً للشبان، فاللهم إني مودٍ بالشباب الى

الدمار. أما إن زعم أحدكم أن ليس مذهبي هو ذاك، فهو إنما يزعم باطلا.

أيها الأثينيون! سواء لدي أصدعتم بما يأمركم به انيتس ام فعلتم ما يشير. وسواء أأصبت عندكم البراءة أم لم أصبها، فاعلموا أني لن أبدل من أمري شيئاً، ولو قضيتم عليّ بالموت مراراً.

أيها الأثينيون! لا تقاطعوني واصغوا إلى قولي، فقد وعدتموني أن تسمعوا الحديث حتى ختامه، وإن لكم فيه لخيراً. أحب أن أفضي لكم بما عندي، فإن بعثكم على البكاء فأرجو ألا تفعلوا. أريد أن أصارحكم أن لو قضيتم على بالموت فسيصيبكم من الضر أكثر مما يصيبني. إن مليتس وأنيتس لن يؤذياني لأنهما لا يستطيعان، فليس من طبائع الأشياء أن يؤذي الرجل الخبيث من هو أصلح منه. نعم، ربما استطاع له موتاً أو نفياً أو تجريداً من حقوقه المدينة، وقد يبدو له كما يبدو للناس جميعاً، أنه يكون بذلك قد أنزل به أفدح البلاء ولكني لا أرى ذلك الرأي، فأهول به مصاباً هذا الشر الذي يقدم عليه أنيتس - بأن يقضي على حياة إنسان بغير حق، لست أكلمكم الآن - أيها الأثينيون -من أجل نفسي كما قد تظنون، ولكن من أجلكم، حتى لا تسيئوا الى الله، أو تكفروا بنعمته بحكمكم عليّ، فليس يسيراً أن تجدوا الي ضريباً إذا قضيتم علي بالموت، وإن جاز أن أسوق إليكم هذا التشبيه المضحك، لقلت إني ضرب من الذباب الخبيث، أنزله الله على الأمة، التي هي بمثابة جواد لنبيل عظيم ثقيل الحركة لضخامته، ولا بد له في حياته من حافز. أنا تلك الذبابة الخبيثة التي أرسلها الله الى الامة، فلا شاغل لي متى كنت وأنّى كنت، إلا أن أثير نفوسكم بالإقناع والتأنيب،

ولما كان من العسير أن تجدوا لي ضريباً فنصيحتي لكم أن تدخروا حياتي، نعم قد أكون مزعجكم كلما باغتكم فأيقظتكم مـــن نعاســـكم العميق؛ ولكم أن تأملوا، اذا ما صفعتموني صفعة الموت كما ينصح أنيتس -وما أهون ذلك عليكم- أن يهدأ لكم الرقاد بقية حياتكم، ما لم يبعث لكم الله ذبابة اخرى إشفاقاً عليكم. أما أنني جئتكم من عند الله تلك فهذي آيته: لو كنت نكرة من الناس لما رضيت مطمئناً، بأهمال شؤون عيشي إهمالا طوال تلك السنين، لأخصص نفسى لكم، فقـــد جئتكم واحداً فواحداً، شأن الوالد أو الأخ الاكبـــر، فـــأحملكم علـــى الفضيلة حملا، وليس ذلك ما عهدناه في طبيعة البشر، ولو كنت قد أفدت من ذلك أجراً او جزاء لكان لذلك مدلول آخر، ولكـــن هـــل تجرؤ حتى وقاحة المدعين أن تدعى أني أخذت أجـــراً أو ســـعيت إليه؟ إنهم لن يفعلوا لأنهم لن يجدوا لذلك دليلا. أما أنا فعنـــدي مـــا يؤيد صحة ما أقول وحسبي بالفقر دليلاً.

قد يعجب بعضكم لماذا أطوف بالناس آحاداً، فأســـدي إلـــيهم النصح وأشتغل بأمورهم، ولا أجرؤ أن أتقدم بالنصح الـــى الدولـــة بصفة عامة؟ وإليكم سبب هذا: كثيراً ما سمعتموني أتحـــدث عـــن راعية أو وحي يأتيني، وهي معبودتي التي يهزأ بها مليـــتس فـــي دعواه، ولقد لازمني ذلك الوحي منذ طفولتي، وهـــو عبـــارة عـــن صوت يطوف بي فينهاني عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه ولكنه لا يأمرني بعمل إيجابي فذلك ما حـــال دون اشـــتغالي بالـــسياسة، واخال ذلك آمن الطرق، فلست أشك أيها الأثينيون - في أنـــي لـــو كنت ساهمت في السياسة للاقيت منيتي منذ أمد بعيد ولمـــا قـــدمت خيراً لكم أو لنفسي، وأرجو ألا يؤلمكم الحق إن أنبأتكم به، فـــالحق

أنه يستحيل على من يرافقكم الى الحرب أو أي اجتماع آخر ويقاوم فساد الأخلاق وأخطاء الدولة أن ينجو بحياته، فـإن مـن يحـارب مخلصاً في سبيل الحق لن يمتد به الأجل الى حـين، إلا إن كـان مشتغلا بالأعمال الخاصة دون العامة، وإن أردتم لذلك برهاناً مـا سقت إليكم كلاماً فحسب، بل ذكرت لكم حوادث بعينها، وهي أقوى حجة من الألفاظ فاسمحوا لي أن اقص عليكم طرفـاً مـن حيـاتي الخاصة، ينهض دليلاً على أنني لم أخضع قط لظلم خشية المـوت، حتى لو وثقت بأن العصيان سيعقب من فوره موتاً محققاً. سـأقص عليكم قصة قد تشوقكم، أو لا تشوقكم، ولكنها مع ذلك حق. إنني لم اشغل منصباً إلا مرة عضواً في مجلس الدولـة، وكانـت رياسـة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعـه أرجنيس، لقبيلة أنتيوخس - وهي قبيلتي - فـرأيتم أن تحـاكموهم جميعاً، وكان ذلك منافياً للقانون كما أدركتم ذلك جميعاً فيما بعـد، ولكنى كنت إذ ذاك وحدي بين أهل بريتان أعارض الإفتئات علـى القانون، وأعلنت رأيى مخالفا لكم. ولما تهددني الخطبـاء بـالحبس والطرد، وصحتم جميعاً في وجهي، آثـرت أن أتعـرض للخطـر مدافعاً عن القانون والعدل على أن اساهم في الظلم خشية السجن أو الموت؛ حدث ذلك في عهد الديمقراطية، فلما تولى زمـام الأمـر الطغاة الثلاثون، ارسلوا الي والى اربعة معي، وكنا تحت الـسقيفة، فأمرونا أن نسوق إليهم ليون السّلامى من بلدة سلامس لينزلوا بـه الموت، وذلك مثلٌ لأوامرهم التي اعتادوا أن يلقوها لكي يـشاركوا معهم في جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس، فبرهنت لهـم قـولاً وعملاً، أني لا أعبأ بالموت، وأنه لا يزن عندي قشة، إن صح هذا

التعبير، وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجاً شائناً، فلم أرهب طغيان تلك العصبة الظالمة، ولم تضطرني الى ركوب الخطأ، فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا، ذهب الأربعة الآخرون الى سلامس في طلب ليون، أما أنا فقد أخذت سمتي نحو الدار في هدوء صامت، وكنت أتوقع أن افقد حياتي لقاء ذلك العصيان لولا أن زالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل، وما أكثر من يشهدون بصدق ما أقول.

وهل تظنون أنه قد كان يمتد بي الأجل الى هذه السن، لو قد ضربت في الحياة العامة بنصيب على فرض أني - كما ينبغي للرجل الصالح - لزمت جانب الحق، وأحللت العدالة من نفسي ما هي جديرة به من مكان رفيع؟ كلا ثم كلا! فلو قد عولت، أو عول كائن من كان، على ذلك لما أتيح لي - بني أثينا!- البقاء، ولكني لم أحد فيما فعلت- عاماً كان أم خاصا- عما رسمت لنفسي من جادّة، فلم أنغمس فيما انغمس فيه هؤلاء الذين أشيع بين الناس أنهم تلاميذي، أو من عداهم، فلم يكن لي في الحقيقة الأمر تلاميذ دائمون، إذ أبحث الحضور لكل من أراد حضوراً واستماعاً؛ إني كنت مؤدياً رسالتي، لا فرق عندي بين شيخ وشاب، لم أتخذ شرطاً، ولم التمس أجراً، فكان الحوار مشاعاً لمن انقد ومن يُنقد، فلمن شاء أن يوجه اليّ سؤالا، أو يجب لي سؤال، أو يصغي الى ما أقول من حديث.

أما أن ينقلب أحد أولئك بعد ذلك خيراً أو شريراً، فليس عدلا أن أحمل تهمته، لأنني لم أعلمه شيئاً. وإن زعم امرؤ أني ربما

علمته أو أسمعته شيئاً في خلوة خاصة خفيت على الناس جميعاً، فاعلموا أنه إنما يزعم لكم باطلا.

فإذا سئلت: لماذا يصادف الناس من حوارك المتصل لذة ومتاعاً؟ أجبت أيها الأثينيون بالحقيقة التي أنبأتكم بها، وهي أنهم يستمتعون بشهادة أدعياء الحكمة في امتحانهم، فلهم في ذلك لذة، وذاك واجب أمرني به الله، كما علمت يقيناً من الرسل والرؤى، وكل طريقة أخرى يمكن لإرادة القوى الإلهية أن تفصح بها عن نفسها لكائن من كان.

أيها الأثينيون! ذلك حق: فإن كان افتراء فما أهون أن تكذبوه، ولو كنت أفسدت الشبان حقاً، وكنت قد أفسدت بعضهم فعلاً، لوجب أن يتصدى منهم للانتقام أولئك الذين تقدمت بهم السن، فأدركوا ما نفث لهم في نصحي من سوء أيام الشباب، فإن لم يفعلوا ذلك بأنفسهم وجب أن ينهض ذوو قرباهم أو آباؤهم أو إخوتهم، أو من الى هؤلاء، فيقتضيني ما أنزلت بأبنائهم من سوء، وها قد حان حينهم، وإني لأرى منهم في المحكمة كثيراً، ها هو ذا أقريطون وهو يعدلني سناً وهأنذا أرى ابنه كريتوبوليس، وذاك ليسانياس السفيطى أبو أشينس ألمحه بين الحضور، وذاك أنتيفون السفيسى أبو أبجينوس، وهؤلاء إخوة كثير ممن التفوا حولي، فهناك نيكوستراتوس بن تيوسدوتيد وأخو تيودوتس(وقد اختار الله تيودوتس الى جواره، فهو على أية حال لن يستطيع لي معارضة) وذلك بارالوس بن ديمودوكس، وقد كان له أخ يُدعى تياجس، واديمانتوس بن أرستون الذي أرى أخاه أفلاطون بين الحاضرين، وكذلك أرى بينكم آنتودورس، وهو أخو أبولودورس. ويمكنني أن

أذكر غير هؤلاء كثيرين ممن كان لزاما على مليتس أن يقدم منهم للشهادة من يشاء في سياق دعواه، ومع ذلك فادعوه الآن يستشهدهم إن كان قد فاته ذلك أو لا، وسأفسح له الطريق. سلوه هل بين هؤلاء من يشهد له فيقدمه؟ كلا أيها الاثينيون، فنقيض ذلك هو الصحيح، إذ هؤلاء لا يأبون أن يؤيدوا بالقول ذلك المتلاف الذي أفسد ذويهم، كما يسميني مليتس، وانيتس، أني لا أستشهد الشبان الذين أفسدتهم فحسب، فقد يكون عند هؤلاء ما يحيد بهم عن الحق، ولكني استشهد ذويهم، وهم بعيدون عن إفسادي، ويكبرون أولئك سناً، فلماذا يظاهرونني بشهادتهم، إلا أن يكون ذلك تأييداً للحق والعدل؟ فهم يعلمون أني أقول الصدق، أما مليتس فمفترٍ كذاب.

أيها الأثينيون! هذا وما إليه هو كل دفاعي الذي وددت أن ألقيه، ولكني أرجو أن أضيف إليه كلمة أخرى: قد يكون بينكم من يصب على نقمته إذا ما ذكرت كيف استجدي الشفاعة والرحمة بعينين باكيتين في مثل هذا الموقف أو ما هو دونه خطراً، وكيف ساق أبناءه الى المحكمة في جمع من اصدقائه وأقربائه لعله يحرك بذلك الرحمة في النفوس، ثم ينظر فلا يراني أهم بمثل ذلك، على ما يتهدد حياتي من الخطر، قد يطوف بذهنه هذا فيقف مني موقف العداوة، ثم يصوت وهو في سورة من الغضب لأن موقفي لا يرضيه، فإن كان ذلك الرجل بينكم، ولا أحسبه كذلك، فإليه اسوق الحديث رفيقاً: أي صديقي! إنني رجل ككل الناس خلقت من لحم ودم لا من خشب وحجارة، كما يقول هومر، ولي أسرة ولي أبناء، عدادهم -أيها الأثينيون- ثلاثة، بلغ أحدهم الصبا وما يزال الآخران طفلين، ومع ذلك فلن أسوق إليكم منهم أحداً يستجديكم براءتي. ولم

لا؟ لست أصدر في ذلك عن اعتداد بنفسي أو ازدراء لكم، وسـواء خشيت الموت أم لم أخشه فذلك شأن آخر لن أتحـدث عنـه الآن، وإنما دفعني الى ذلك عقيدة أن ذلك تصرف يضع من قدري ويحط من شأنكم ويصم الدولة بأسرها وصمة العار، فلا يجـوز لرجـل قضى من العمر ما قضيت، وذاع صوته في الحكمة بحق أو بغيـر حق، أن يحقر من نفسه. فمهما يكن من أمر، فقد استقر رأي الناس أجمعين على أن سقراط يفضل من عداه في أحدى نواحيه، فإن كان أولئك الذين يقال عنهم إنهم يفضلونني حكمة وشجاعة وما شئت من فضيلة، يمتهنون أنفسهم بمثل ذاك السلوك، فواخجلتاه مما يفعلـون! فقد شهدت ناساً من ذوي الصوت الذائع يفعلون ساعة الحكم عليهم عجباً عجاباً، فبدوا كأنما خيل إليهم أنهم ذاهبون إذا قضيتم علـيهم بالموت، الى حيث الرعب والجزع، كأنهم حسبوا أن لو خليتم بينهم وبين الحياة السبيل فسيكونون من الخالدين، إنما هؤلاء في حـسابي وصمة عار في جبين الدولة، ولو أبصرهم وافد غريب لانقلب الى أهله يروي عن أثينا أن أعلام رجالها الذين يرفعهم الأثينيون فـوق الهام ويسلمونهم زمام الأمر، لا يفضلون النـاس فـي شـيء، ولا يجوز في اعتباري أن يكون ذلك من هؤلاء الذين بلغوا بيننا شـأوا عظيماً، فإن وقع فلا تدعوه حادثا يمضي، ولا تأخذكم بهـم هـوادة وخذوا بالشدة كل من يقف منكم هذا الموقف المتوجع، لأنه بـذلك يعرض المدينة للسخرية، ولا كذلك الصابر الوديع.

ودعوكم من العار، فيلوح لي أن فـي اسـترحام القاضـي واستجدائه العفو في مكان إقناعه وإنبائه بالنبأ الصحيح خطلا، فليس واجب القاضي أن يمنح العدالة منحاً، بل عليـه أن يحكـم حكمـاً

عادلاً، وقد أقسم أن يحكم وفق القانون، دون أن يميل مع الهوى، ولا يجوز له ولا لنا الحلف باطلا، فلا أحسب في ذلك شيئاً من الورع والتقوى. فلا تريدوني إذن على أن أفعل ما أعده فجوراً وشيئاً وخطلا، ولا سيما وأنتم تحاكمونني فيما ادعاه مليتس عني من فجور، فلو استطعت أيها الأثينيون أن أحيد بكم بالإغراء والرجاء عن قسمكم لكنت بذلك معلمكم الكفر بالإلهة، ولانقلب دفاعي عليّ اتهاماً بالزيغ عن الإيمان، ولكن الواقع غير هذا، فعقيدتي في الآلهة قائمة على شعور أسمى جداً مما تقوم عليه عقيدة أي مدع من المدعين، فأنا أضع قضيتي أمامكم وأمام الله لتحكموا فيها بما هو خير لي ولكم.

أيها الأثينيون! لقد قضيتم بإدانتي، فلم يُثر شجني هذا القضاء، وعندي لذلك أسباب كثيرة، فقد كنت أتوقع ذاك، ولشدما أدهشني أن كادت تتعادل الأصوات، فقد ظننت أن فريق الأعداء لا بد أن يكون أوفر من ذلك عددا، وإذا بكفة البراءة لو زاد مؤيدوها ثلاثين صوتا لرجحت، أفلم أظفر بهذا على مليتس؟ بل إني لأذهب الى أبعد من الظفر فأزعم أنه لولا أن ظاهره أنيس وليقون لما ظفر بخمس الأصوات الذي يحتمه القانون، ولاضطر تبعا لذلك إلى دفع غرامة قدرها ألف دراخمة كما ترون.

المصادر والمراجع

(1) الاجنبية

1. Aristole, The Oxford translation of Arlstotle, Oxford, 1908- 1952 .

2. Armstrong, A. H. An lntroduction to Ancien philosophy, London, 1956.

3. Baily, C. The Greek Atomists and Epicuius, Oxford, 1926

4. Benardete, J.A. lnfinity, An Essay in metaphysics, Oxford, 1946.

5. Boas, G. Rationalism in Greek philosophy, Baltimore, 1961.

6. Burnet, J. Early Greek philisophy, London, 1963.

7. Burnet, J. Greek philosophy, London, 1968.

8. Finley, J. H. four stages of Greek Thought, Oxford, 1965.

9. Frankfort, H. Myth and Reality, Harmon-Sworth, 1951.

10.Freeman, k. Ancilla to the pre- Socratic philosophers, Oxford, 1966.

11.Freeman, k. Companion to the pre- Socratic philosophers, Oxford, 1966.

12.Furly, D. J. Two studies in the Greek Atomists, Princeton, New Jersey, 1967.

13.Heath, T. History of Mathematics, London, 1942.

14.Hick, R. stoic and Epicurean, New York, 1962.

15.Jaeger, w. Aristotle, Oxford, 1962.

16.Jaeger, w. paideia, The ldeas of Greek Culture, trans. by C. Highet, Oxford, 1939.

17.Jaeger, w. The Theology of the Early Greek philosophers, Oxford, 1968.
18.Jebb, R. C. Homer, Glassgow, 1898.
19.Kirk, G. and Raven, J. The pre- Socratic philosophy, Cambridge, 1957.
20.Norman De Witt, Epicurus and his philosophy, Minneapolis, 1964.
21.Olmstead, A. T. History of Persia, Cambridge, 1943.
22.plato, Tho Dialogues of plato, Trans. by B. Jowett, Oxford, 1953.
23.Plato, pheado, Trans. by D. Stewart, Euphorion Books, London, (without date).
24.Randall, J.H. and Buchler, J. Philosophy, An Introdiction, New York, 1942.
25.Rosenthal, M. and Yudin, P. DictionARY Of philosophy, Moscow, 1967.
26.Ross, D. Aristotle, London, 1956.
27.Runes, D. Dictionary of philosophy, New York, 1942.
28.Russel, B. An Outline of philosophy, London, 1927.
29.Russel, B. Our Knowledge ofExternal World, London, 1952.
30.Ryle, G. dilemmas, Cambridge, 1966.
31.Sambursky, S. Physics of the Stoic, London, 1959.
32.Samburky, S. The physical World of the Greek, Trans. Py M. Dagut, London, 1956.
33.Taraki, A. An Introdiction to Logic, New York, 1954.
34.Tylor, A. The Man and His Work, London, 1959.

35.Zellar. E. Outlines of the History of Greek philosophy, Trans. by L. Palmer, London, 1955.

(2) العربية

1- ابن أبي اصيبعة:- عيون الأبناء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، بيروت 1965.

2- احمد فؤاد الاهواني:- فجـر الفلـسفة اليونانيـة، القـاهرة 1954.

3- ارسطوطاليس:- كتاب الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح ويحيى بن عدي، حققه د. عبد الرحمن بـدوي، القاهرة 1964- 1965.

4- افلاطون:- جمهورية افلاطون، ترجمة د. فـؤاد زكريـا، القاهرة 1969.- محاورة المأدبة، ترجمة د. وليم الميري، القـاهرة 1970- محاورة فيدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، القـاهرة 1969.

5- التوحيدي:- كتاب المقابسات، تحقيق محمد توفيق حـسين، بغداد 1970.

6- تيلر- ألفرد:- سقراط، ترجمة محمد بكير خليـل، القـاهرة 1962.

7- رسل- برتراند:- تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمـة د. زكـي نجيب محمود، القاهرة 1957.

- حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت 1983.

8- زكي نجيب محمود:- فلسفة وفن، القاهرة 1963.

9- سارتون- جورج:- تاريخ العلم (الترجمة العربية) القـــاهرة 1957- 1960.

10- سلمون بينس:- مذهب الذرّة عند المـــسلمين، ترجمــة د. محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة 1946.

11- طه حسين:- قادة الفكر، القاهرة 1964.

12- فلوطرخس:- الآراء الطبيعية التي يرضى بهـا الفلاســفة (ضمن مجموعة النفس لارسطوطاليس) نشرها د. عبــد الــرحمن بدوي، القاهرة 1954.

13- القفطي:- إخبار العلماء بإخبار الحكماء، تحقيق ليبــرت، ليبزك، (طبعة مصور) 1903.

14- كوراميسن:- سقراط الرجل الذي جــرؤ علــى الــسؤال، ترجمة محمود محمود، القاهرة 1956.

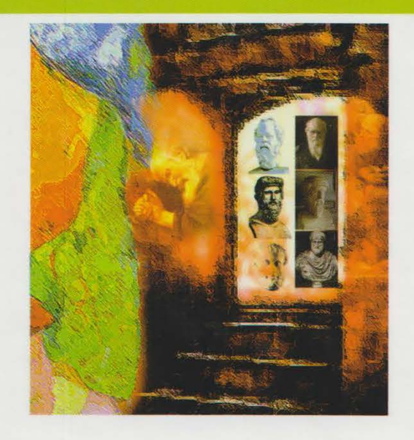
15- محمد صقر خفاجة:- النقد الأدبي عند اليونـــان، القـــاهرة 1962.

16- هنري برجسون:- منبعا الاخلاق والدين، ترجمة د. سامي الدروبي، القاهرة 1945.

17- ول ديورانت:- قصة الحضارة (الترجمة العربية)، القاهرة 1949.

18- يوسف كرم:- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1946.

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 536 لسنة 2012



دراسةٌ للفلسفة اليونانية في عصرها الاول الذي يتحدد عادة بما قبل سقراط، اعتباراً من بداية القرن السادس قبل الميلاد وحتى منتصف الخامس منه، حيث ظهرت سمات هذا الفكر متمثلة بالفلسفات الطبيعية، فكان لها من المنجزات في هذا الحقل ما دهش له الفكر الانساني مئين عدداً، وما زال محط التقدير والاعجاب لدى الانسان المعاصر. ولقد ارتسمت معالم هذا الابداع الاصيل في الاهتمام البالغ الذي سلّطه الفكر اليوناني نحو الكون المحيط بالانسان ونظامه ومشكلات الحياة العامة المتعلقة بالمعرفة والاخلاق، فكانت فلسفته تلك عنصراً من عناصر الحياة الحضارية، ودلالة عميقة على التقدم والتطور؛ حاول من خلالها تنسيق صورة صادقة لروح الشعب وطبيعته محدداً نظرته الشاملة المبرأة من شوائب الاساطير والشعبذات الدينية، سالكاً في تحقيق هدفه هذا طريقاً عملياً ونظرياً معاً؛ بحيث ادى به هذا النتاج الفكري الى تثبيت حرية الفرد واستقلاله عن التأثيرات اللاشعورية التي كانت تتحكم فيه، فأشاد الفلسفة على أنها (مواقف) عملية للحياة يتميز فيها الافراد وتنتظمها الجماعات. وسلك في التعبير عن تلك المواقف مسالك رائعة حقاً؛ تحمل اسلوباً شعرياً تارة ونثرياً اخرى؛ يشبه الى حد كبير عملية الفنان الاصيل سواء بسواء...!



المركز العلمي العراقي

بغداد

البريد الالكتروني
sci.studies@yahoo.com



دار ومكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

Email: iraqsms@gmail.com
iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com